

EPICURO

OPERE



UTET

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE DIRETTA DA

NICOLA ABBAGNANO

Epicuro

OPERE

A cura di

MARGHERITA ISNARDI PARENTE

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE



INDICE DEL VOLUME

Introduzione

Nota biografica

Nota bibliografica

La presente edizione

EPICURO

Testimonianze biografiche

Opere

Testimonianze sulla dottrina

Canonica

Fisica

Etica

METRODORO

NOTIZIE SU ALTRI DISCEPOLI

ERMARCO

COLOTE

POLISTRATO

Indice degli autori moderni

Indice degli autori e dei personaggi antichi

Indice dei passi

Indice delle tavole

INTRODUZIONE

È invalso affermare che la filosofia dell'ellenismo è contrassegnata nel suo insieme da alcune note fondamentali, quali la reazione alla grande filosofia del IV secolo, dominata dalle figure di Platone e Aristotele, con ritorno alla valorizzazione di temi e motivi propri della tradizione presocratica, da un lato, o, dall'altro, la preminenza del momento pratico su quello teoretico, dell'esigenza etica su quella strettamente speculativa. La filosofia di Epicuro si può dire apra quella fase del pensiero filosofico che si usa designare, in genere, come ellenistica. Una sua presentazione d'insieme, con la rassegna dei suoi temi essenziali, permetterà di verificare almeno per essa la validità di queste affermazioni, o di segnare i limiti ben precisi entro cui esse vanno intese.

In realtà, una presentazione della fisica epicurea implica subito di necessità un confronto con una di quelle dottrine filosofiche che si usa chiamare presocratiche pur se il maggior sostenitore di essa, Democrito, è in realtà contemporaneo, anche se più giovane, di Socrate¹, e cioè con quella concezione atomistica che Epicuro riprende in opposizione alla concezione aristotelica della continuità della materia fisica². Probabilmente sotto l'influenza, anche se da lui ampiamente sconfessata, di uno dei suoi maestri, il democriteo Nausifane³, Epicuro riprende da Democrito e dagli atomisti in genere, la concezione di un universo discontinuo, formato da particelle dette «elementi indivisibili» (ἄτομοι) o «pieni» (μεστά), e dal vuoto in cui tali particelle si aggirano, e che egli considera indispensabile condizione del loro movimento; senza vuoto non vi è movimento, e senza movimento non è pensabile alcun processo di aggregazione, quindi nessun nascere e prodursi⁴, consistendo rispettivamente la genesi e la distruzione delle entità reali nella aggregazione e disaggregazione dei loro elementi. Tali particelle indivisibili o atomi sono, a somiglianza di quelli democritei, forniti di sole proprietà di tipo quantitativo: grandezza, forma, peso. Della diversa funzione che il peso ha nel sistema di Epicuro rispetto a quello di Democrito si dirà meglio più tardi, parlando di una dottrina peculiare dell'epicureismo, quella del *clinamen*. Più importante per il momento è sottolineare come l'universo di Epicuro riprenda le caratteristiche fondamentali dell'universo democriteo, quelle che ne costituivano poi in effetti la novità sostanziale rispetto alle più primitive concezioni della realtà fisica su base qualitativa che lo precedettero: come sia cioè anch'esso concepito come un universo cui sono essenziali i rapporti di natura numerica e di tipo quantitativo, ponendosi invece in esso come secondario, derivato e accidentale

tutto ciò ch'è relativo alla qualità⁵.

Tuttavia, accanto a queste somiglianze fondamentali con la dottrina democritea, vi sono anche, nella dottrina di Epicuro, notevoli tratti di differenziazione da essa. Si possono elencare subito i punti più importanti di diversità: la dottrina dei «minimi nell'atomo», l'accentuazione del senso del finito sia per ciò che si riferisce al problema, geometrico, delle forme degli atomi, sia a quello, fisico, dell'estensione spaziale, la teoria del movimento degli atomi cui si connette strettamente quella del *clinamen*, l'assai più accentuato empirismo e sensismo nel campo della gnoseologia. Tutti questi tratti danno alla fisica epicurea, di fronte a quella democritea, una fisionomia sua peculiare.

La dottrina dei minimi (τὰ ἐλάχιστα) è una teoria notevolmente interessante, per la sua novità: Epicuro afferma che, al di là dello stesso problema dell'indivisibilità fisica degli atomi, non «spezzabili», particelle ultime quanto a solidità, centri di resistenza ultimi del reale (se così non fosse, egli dice, tutto sarebbe soggetto a distruzione; e non tanto, forse, nel senso che tutto si vanificherebbe nel nulla, quanto nel senso che non esisterebbero punti di solidità estrema tali da resistere all'urto delle forze distruttrici e disgregatrici operanti nell'universo)⁶, sussiste ancora il problema della loro divisibilità matematica. Tutto ciò che ha estensione ha anche parti; ma l'atomo ha in effetti un'estensione, in quanto realtà fisica dotata non solo di solidità e pienezza, ma anche di forma e figura; ora, esso non può non avere, almeno teoricamente, parti. Poiché però l'atomo è l'ultima realtà nel campo della corporeità, queste «parti» ulteriori devono esser pensate come puramente teoriche; non sono in realtà i minimi che formano i corpi, ma gli atomi, particelle fisiche ultime; i minimi assoluti sono di carattere matematico, sono «limiti», πέρατα; entità di cui Epicuro sente la necessità di affermare l'esistenza in coerenza con la sua generale posizione atomistica, per dare all'universo un limite assoluto di finitezza, e senza preoccuparsi delle possibili conseguenze della teoria nel campo specifico della matematica, che non gli interessa in quanto scienza a sé stante⁷.

La teoria dei minimi è del resto in Epicuro di vasta portata, e riguarda i diversi settori del reale in cui il problema può porsi: oltre al minimo di divisibilità fisica e al minimo di estensione matematica, ci sono minimi anche nell'ordine dello spazio e in quello del tempo; c'è un minimo nell'ordine della sensazione, cioè un minimo percepibile; la stessa declinazione degli atomi ci viene presentata da Cicerone come un minimo, con la citazione esplicita della parola ἐλάχιστον⁸. Naturalmente sarebbe del tutto fuori luogo cercare di porre rigorose correlazioni fra questi momenti; non è intento di Epicuro quello di costruire leggi scientifiche. I minimi matematici, ad esempio, sono teorici, e

quindi non si istituisce alcuna funzione relazionale fra di essi e i minimi di movimento, che interessano gli atomi, realtà fisica, il movimento essendo appunto di natura fisica. Sono, invece, in un rapporto reciproco i minimi di movimento e quelli di tempo; ed è anche nell'ambito di questa teoria del tempo che Epicuro formula nell'*Epistola ad Erodoto* il concetto di «minimo sensibile», distinguendo un minimo concepibile solo dal pensiero e un minimo di tempo continuo, dotato di quella continuità cioè che lo rende percepibile ai sensi. Si è supposto che, se il minimo di tempo continuo è quello in cui gli atomi procedono equiveloci prima che intervenga l'urto che fa loro subire variazione di direzione e velocità, il minimo di tempo teorico escluda la stessa possibilità del movimento, ma rappresenti il momento del puro contatto, immediato e puntuale, fra gli atomi, prima del verificarsi del movimento⁹; questa resta peraltro necessariamente un'ipotesi.

Nell'universo di Epicuro il vuoto in cui gli atomi si muovono e si aggregano è infinito; il numero degli atomi è pure infinito. Il concetto di infinito vi è dunque accettato e riconosciuto¹⁰. Pur tuttavia, entro queste premesse generali, molte sono le limitazioni che a tale concetto Epicuro poi viene apportando. Anzitutto, per quanto riguarda l'infinità spaziale, Epicuro si sforza di dimostrare che anche nell'ambito di questa infinità si può fissare un centro, un alto, un basso: un passo molto discusso dell'*Epistola ad Erodoto*¹¹ afferma che esistono un alto e un basso anche nell'universo infinito, che una linea portata all'infinito non potrà mai esser considerata in pari tempo come diretta verso l'alto e verso il basso ma sempre come estendentesi in due direzioni opposte rispetto a un punto dato. Assai più radicale appare essere stato il concetto di infinità spaziale di Democrito; e questo passo è stato a ragione considerato una prova dell'influenza che, nonostante tutto, la trattazione dell'universo finito nella *Fisica* aristotelica o nel *De caelo* hanno esercitato su Epicuro¹². Egli accetta la teoria democritea della pluralità dei mondi e dell'infinità del vuoto; ma, come vedremo meglio fra poco, la converte in quella di un universo perpendicolare, in cui le particelle di materia fisica procedono dall'alto al basso; e questa concezione lo riavvicina a quella di un «punto centrale», sia pure inteso in senso relativo, come punto da fissarsi di volta in volta a distinzione di due direzioni opposte, e non come un centro assoluto alla maniera aristotelica¹³. Per quanto poi riguarda gli atomi, Epicuro, anche qui con ogni probabilità a differenza di Democrito¹⁴, afferma che essi sono infiniti solo di numero, non di forma; il numero delle loro forme geometriche è limitato. Anche qui peraltro Epicuro fa un compromesso con la teoria dell'infinità delle forme, affermando che esse sono pur sempre inconcepibili, impossibili ad abbracciarsi col pensiero nella loro ricchezza e varietà (ἀπερίηπτοι); concede quindi qualcosa all'esigenza di Platone nel

Timeo, di fissare un numero limitato di forme geometriche per gli elementi fisici; ma tiene fermo in pari tempo al principio della loro indefinitività riguardo alla conoscenza umana, guardandosi quindi dall'avvicinarsi troppo sensibilmente a quella teoria platonica contro la quale lo vediamo polemizzare vivacemente nel suo *περὶ φύσεως*,¹⁵. Anzi, si può dire che se il problema della forma geometrica degli atomi giuoca nella filosofia di Epicuro, in definitiva, una parte meno rilevante che non in quella democritea, la ragione è probabilmente da vedersi proprio nella contrapposizione polemica a Platone: Epicuro si rifiuta di attribuire ai corpi proprietà fisiche corrispondenti alle caratteristiche di determinate forme geometriche proprio perché contesta la fisica geometrizzante del *Timeo* come un'indebita forzatura della realtà, una forzatura che non tiene conto dell'inesauribile, anche se in sé non illimitata, varietà delle forme possibili, e cerca di ricondurre tale varietà a schemi arbitrari (il fuoco, per esempio, alla forma della piramide e altri corpi fisici ad altre)¹⁶.

È assai più incerto che Epicuro ci riporti fedelmente Democrito quando polemizza contro l'affermazione che possono esistere atomi grandi quanto mondi, che gli atomi possono insomma essere percepibili direttamente, per la loro grandezza, ai sensi. È uno dei principi fondamentali più volte ribaditi da Epicuro che noi arguiamo con assoluta certezza resistenza di particelle indivisibili e ultime, ma che queste sono così minuscole da non colpire la nostra sensazione se non quando abbiano formato aggregati, corpi composti. Erra, afferma Epicuro, chi ritiene che il limite di grandezza è indifferente per gli atomi: esso deve sempre, in ogni caso, essere tale da non superare la soglia della sensazione¹⁷. La tradizione che riporterebbe a Democrito l'affermazione opposta è incerta, e ciò che possiamo dire è tutt'al più che Epicuro ha interpretato così, combattendolo polemicamente, l'atomismo precedente¹⁸; né è questo, vedremo, il solo punto in cui l'interpretazione epicurea tradisce almeno in parte la dottrina alla quale vuol contrapporsi, come del resto è nella logica intrinseca della polemica filosofica del periodo.

Ci troviamo subito di fronte a un altro di questi punti nell'affrontare il problema del moto degli atomi e della causa del loro aggregarsi. Per Epicuro il peso degli atomi ha una funzione fondamentale nel loro moto, mentre per Democrito il peso ha un valore assai più relativo: il pesante e il leggero entrano in funzione solo quando si produce una situazione di vortice tale da dar luogo alla formazione di un mondo, non hanno alcuna funzione nel moto assolutamente libero degli atomi volteggianti nello spazio¹⁹. Al contrario, Epicuro ritiene che la funzione del peso sia primaria e determinante: tutti gli atomi sono trascinati dal peso verso il basso in senso perpendicolare; andrebbero quindi su rette parallele, né sussisterebbe tra loro possibilità di

incontro, se non si ammettesse una loro possibilità di deviazione tale da produrre fra loro quegli urti necessari a che si verifichino gli aggregati. Si dovrà quindi ammettere una deviazione minima nella verticalità della caduta. Questa deviazione è quella che Lucrezio, il più preciso riferitore a noi della teoria, chiama *clinamen*, e di cui solo fonti più tarde ci ridanno il nome greco, *παρέγκλισις*: perché, in realtà, la dottrina della deviazione o declinazione non ci è resa da testi direttamente attribuibili a Epicuro, quali le epistole o il *περὶ φύσεως* ma solo da discepoli, seguaci o avversari di età romana²⁰. E questo ci pone ovviamente un ulteriore problema, ch'è necessario affrontare brevemente prima di procedere nella descrizione della teoria: un problema di autenticità e di verifica.

Lucrezio soprattutto, ma anche Cicerone e altre fonti più tarde, nel riportarci la teoria del *clinamen*, insistono prevalentemente su un aspetto di essa: la sua rilevanza etica, il suo porsi in contrapposizione con la teoria della necessità, la sua funzione di garanzia della libertà umana o di liberazione dell'uomo dalla soggezione al fato²¹. La deviazione che si verifica nella caduta perpendicolare degli atomi non è in realtà causata da alcunché, è una deviazione senza causa, un fenomeno di spontaneità, un moto assolutamente arbitrario: quindi l'aggregazione degli esseri non è dovuto, come per Democrito, a un moto regolato da necessità, ma piuttosto a una rottura della necessità, a un venir meno alla «legge», se così si può dire impropriamente usando un termine della fisica moderna, del peso²². La libertà dell'uomo viene in tal modo a essere fondata sull'intrinseca indeterminatezza fisica del reale nella sua composizione primaria. Ora, questa teoria, in questi termini specifici, è irreperibile in quanto possediamo con sicurezza dell'opera di Epicuro. Non troviamo, ed è singolare, alcun accenno alla teoria nell'*Epistola a Erodoto*, che pure, costituendo una epitome della fisica epicurea, dovrebbe contenere una trattazione in proposito; né i vari tentativi fatti dalla critica per supplire a questa mancanza²³ o per spiegare le ragioni di questa assenza²⁴ riescono convincenti all'analisi. Ma è ancor più singolare che noi non troviamo una vera e propria trattazione di questo problema là dove Epicuro ci dà quella che sembra essere la sua trattazione più tecnica e specifica del problema della libertà del volere; due problemi che, a seguire strettamente la presentazione lucreziana, sembrerebbero dover esser trattati in stretta connessione. Là, almeno per quanto ci resta del libro, non troviamo affermata se non la casualità assolutamente autonoma dei moti volontari (*ἀπογεγεννημένα*), che hanno la loro ragion d'essere esclusivamente in se stessi, e non nella «composizione originaria», ossia nella struttura e composizione atomica dell'anima, né in moti precedenti dai quali siano determinati, né in cause estrinseche di natura fisica²⁵; la trattazione sembra svolgersi in forma

prevalentemente negativa, e non riguardare problemi di natura fisica altro che per dichiararne la irrilevanza ai fini della spiegazione della libertà del volere.

Ma, se ben si guarda, proprio qui sta probabilmente la soluzione della questione. Nel negare ogni condizionamento estrinseco al moto della volontà, Epicuro ci descrive un moto assolutamente spontaneo e «senza causa» che ha in se stesso il medesimo carattere di assoluta arbitrarietà e casualità indicatoci da Lucrezio e da Cicerone per il *clinamen*. E c'è anche un passo del libro in cui Epicuro fa un accenno significativo: questa casualità del tutto spontanea si può comprendere mediante un riferimento (ἀναφορά) alle «nature prime», cioè agli elementi primi degli esseri, agli atomi, in una parola. Epicuro, coerente all'affermazione che i moti volontari sono senza causa, non potrebbe poi affermare che la «causa» della libertà del volere sta nella deviazione atomica senza commettere un serio paralogismo, anzi addirittura senza cadere in aperta contraddizione. Epicuro ci dice quindi semplicemente che, così come nel moto degli atomi esiste indeterminazione e spontaneità originaria, deviazione senza causa contro la costante legge della caduta verticale, così questa spontaneità e arbitrarietà si ripete a un diverso livello di formazione e composizione complessa, nell'ambito del composto umano, e che l'una si può spiegare mediante un riferimento all'altra, stabilendo una correlazione fra i due fenomeni²⁶.

Nella *Epistola a Meneceo* abbiamo un accenno di polemica con la εἰσπραμὲνη dei fisici, col fato, polemica che si ritiene per lo più riferirsi a Democrito²⁷; né dobbiamo aspettarci che qui Epicuro possa trattare del *clinamen*, dato il carattere strettamente tecnico di una trattazione del genere, in netto contrasto col carattere generale dell'epistola. L'accenno è tuttavia prezioso; certamente questa polemica era condotta altrove, e metteva capo a una riforma dell'atomismo democriteo sulla base dell'ipotesi di un moto primigenio contrario a quello naturale rettilineo di caduta dei corpi, capace di rompere la necessità di quel moto e quindi di introdurre nella realtà naturale un elemento di assoluta contingenza. Una testimonianza di Sesto, riferita comunque in generale agli Epicurei e non a Epicuro in particolare, secondo cui, il vuoto essendo incorporeo, una retta nel vuoto non può subire alcuna affezione, potrebbe darci un nuovo apporto al problema se intesa in senso fisico anziché matematico-geometrico²⁸: forse la dottrina cui Sesto si riferisce è quella per cui Epicuro nega che la flessione del moto atomico rettilineo nel vuoto possa avere una qualsiasi causa determinante. Insomma, sembra, in base a tutto questo, di poter attribuire la dottrina del *clinamen* a Epicuro tenendo conto semplicemente di alcune distinzioni e cautele: la forma in cui Lucrezio ce la rende, oltre a essere filosoficamente poco fedele a quanto conosciamo della trattazione del περὶ φύσεως, risente di una polemica contro la dottrina

stoica e in particolare crisippea della connessione delle cause che impegnò fortemente il *Kêpos* nel II secolo²⁹; siamo quindi di fronte a una teoria la cui radice ultima si può far risalire ad Epicuro, a patto però di tener presente che essa è passata attraverso la revisione e rielaborazione della scuola fra il III e il II secolo, dopo la formulazione della dottrina di Crisippo, e che essa forse per Epicuro non ebbe l'importanza centrale di punto sistematico di connessione che assunse più tardi in contrapposizione con una dottrina del fato e con un determinismo fisico-metafisico assai più radicale che non il preteso «determinismo» democriteo.

È particolarmente interessante notare in Epicuro l'intento di rivedere la fisica democritea alla luce di concetti aristotelici, di introdurre cioè nell'universo atomico democriteo il concetto di contingenza, di «ciò che ammette di essere diversamente», ἐνδεχόμενον ἄλλῃ εἶναι³⁰. Nell'universo fisico di Aristotele, orientato necessitaristicamente, il caso e la spontaneità, la τύχη e τὸ αὐτόματον, sono concetti limite, che contrassegnano sì il mondo sublunare in forma caratterizzante, ma che poi giocano una parte del tutto limitata nel rigido teleologismo proprio anche di quel mondo³¹. Il concetto di contingenza, al contrario, ha per Aristotele grandissima importanza nel campo della *prâxis*, che si attua appunto, al contrario della teoria ch'è necessitata dal carattere del suo stesso oggetto, all'insegna del «poter essere diversamente»³². E poiché la fisica di Epicuro, come meglio vedremo fra poco, è dominata dall'intento di servire alle esigenze dell'etica, non è strano che egli abbia ritenuto necessario operare quasi una sorta di contaminazione fra diversi principi, estendendo al campo della fisica uno schema concettuale originariamente formulato in ordine all'agire umano. Anche su questo punto, il ritorno all'atomismo e alla fisica presocratica appare fortemente temperato da motivi appartenenti allo svolgimento filosofico ulteriore, e l'influsso di Aristotele si rivela estremamente importante per Epicuro.

Il quadro che si è sin qui tracciato della fisica di Epicuro non sarebbe completo senza un accenno alla dottrina del tempo; dottrina che in esso si inserisce con perfetta coerenza, perché anch'essa sarebbe del tutto impensabile senza il precedente della speculazione aristotelica. Infatti a Epicuro sembra non essere stata estranea la concezione del tempo come misura del movimento, che si riconduce ad Aristotele, e, al di là di Aristotele, allo stesso Platone e all'Accademia, nel cui ambito questa concezione matematizzante era stata formulata. Tale dottrina ci è riportata da uno scritto, il papiro 1413 della raccolta ercolanese, che non abbiamo più oggi ragione di negare ad Epicuro; e, una volta interpretato tale papiro e venuti a conoscenza di tale dottrina, non abbiamo più ragione nemmeno di credere che, se, come risulta da *Ep. ad Her.* 73-74 e da testimonianze, Epicuro ha sostenuto altrove, alternativamente,

anche un'altra teoria del tempo, di carattere schiettamente fenomenico (il tempo inteso come fenomeno accidentale e concomitante di altri fenomeni ed esprimendosi nel ritmo alterno dei giorni e delle notti), egli lo abbia fatto in polemica con la teoria del tempo-misura³³. Le due concezioni del tempo sono evidentemente sentite da Epicuro come reciprocamente compatibili, in quanto egli ritiene che la concezione del tempomisura si formi, come ogni altra conoscenza teorica, sulla base dell'esperienza intuitiva dell'alternarsi dei giorni e delle notti. Il problema ci rimanda, in definitiva, a quello generale della gnoseologia di Epicuro.

I fondamenti di questa Epicuro li trae, come già Democrito, dalla fisica. Gli atomi racchiusi negli aggregati formati in base agli urti e agli incontri e al vario intrecciarsi non cessano dal muoversi, ma continuano a muoversi entro i corpi da loro formati, di un movimento vibratorio ($\pi\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$). Questo movimento interno, questo carattere intrinsecamente dinamico dei corpi, fa sì che da essi si distacchino continuamente particelle di natura atomica, di carattere estremamente sottile, che dipartendosi dagli oggetti vanno a colpire gli organi sensori, producendo la sensazione. È la teoria degli $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$ o simulacri, o, in altri termini, degli effluvii, già formulata dall'atomismo più antico, che aveva già ricondotto il fenomeno della sensazione a un contatto fra l'oggetto esterno e il soggetto senziente per mezzo di uno spostamento di particelle fisiche dall'uno all'altro³⁴. Gli $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$, afferma Epicuro con Democrito, ripetono le caratteristiche dei corpi, ne ripetono l'ordine e la disposizione; dell'oggetto da cui si dipartono hanno tutti i caratteri fisici tranne quello della profondità; e se hanno dimensioni minori, tali da potersi adattare alla misura del nostro organo sensorio e penetrare in esso, è perché il tragitto compiuto per giungere fino a noi ha causato la perdita di parte della materia atomica, senza peraltro con ciò alterare la struttura dell'oggetto, che il simulacro ci riporta fedelmente³⁵. Epicuro non trae tuttavia da questa teoria le conseguenze che ne traeva Democrito. Questi privilegiava, infatti, la conoscenza di tipo quantitativo rispetto a quella di tipo qualitativo: poiché alla natura dell'atomo corrispondono in realtà solo fatti di carattere quantitativo, dobbiamo pensare che tutto ciò che nella nostra conoscenza si riferisce a momenti di carattere qualitativo sia semplicemente dovuto a riflessi transitori della struttura atomica degli oggetti sui nostri organi sensori³⁶. Epicuro invece conferisce uguale validità a tutte le sensazioni, anzi, tornando a forme di realismo empiristico che furono già proprie della sofistica³⁷, si spinge fino ad affermare che tutte le sensazioni sono ugualmente vere, senza fare distinzioni nell'ambito di queste fra sensazioni relative a fatti di un certo ordine piuttosto che di un certo altro. Ma anche qui l'influenza di Aristotele, per quanto Aristotele possa esser lontano dalla gnoseologia empiristica epicurea, non è

passata invano. Per designare e classificare filosoficamente quei fatti di ordine secondario che non appartengono alla struttura primitiva degli atomi ma che intervengono immancabilmente una volta che gli atomi, nel loro intrecciarsi, abbiano dato luogo ad aggregati corporei oggetto di conoscenza sensibile, Epicuro ricorre a due parole, συμβεβηκότα e συμπτώματα, la prima delle quali soprattutto ha grandissima importanza nel vocabolario filosofico aristotelico (ma anche la seconda vi è ampiamente rappresentata, e spesso in correlazione con il concetto di caso o sorte, indicando cioè fatti di natura contingente)³⁸: proprietà caratterizzanti il composto e puri accidenti transitori si aggiungono di necessità a quelle che sono le caratteristiche primitive degli atomi formanti i corpi, e diventano di fatto inscindibili da queste nella conoscenza sintetica dell'aggregato³⁹. La precisazione tecnica apportata dalla gnoseologia aristotelica serve quindi ad Epicuro per superare la contrapposizione in termini sofistici di una conoscenza «secondo verità» (ἐτεῆ) e di una «seconda legge» o «convenzione», cara a Democrito⁴⁰; anche se poi naturalmente in questa revisione della conoscenza democritea vada perduto un elemento importante, quello della preminenza dell'ordine quantitativo sull'ordine qualitativo, che in Democrito è una coerente estensione al campo gnoseologico della concezione matematizzante dell'universo fisico.

Come abbiamo già detto, la conoscenza di Epicuro è a base empiristica. I sensi ci danno sempre la verità, e solo l'opinione, accettata acriticamente prima che i sensi portino ad essa conferma (ἐπιμαρτύρησις) o attestazione contraria (ἀντιμαρτύρησις), è la sede dell'errore. Le sensazioni sono quindi uno strumento di giudizio (κριτήριον) della verità dell'oggetto⁴¹; ne sono anzi lo strumento primario e fondamentale. Accanto alle sensazioni peraltro Epicuro pone fra i «criteri», elementi primari di giudizio conoscitivo, le «anticipazioni», προλήψεις. Si è molto discusso sul reale significato di questo concetto. Stando ad alcuni testi, esse sembrano consistere nel risultato dell'esperienza ripetuta di sensazioni passate che ci abilita ad anticipare un'esperienza futura dello stesso tipo; ma, poiché esse sono per Epicuro un «criterio», poiché Epicuro contrappone la πρόληψις, che contiene in sé la evidenza, alla generica e comune opinione⁴², siamo autorizzati a ritenere che non si tratti di una pura e semplice impressione, di un riflesso concettuale derivato meccanicamente dall'imprimersi di una serie di immagini o dal loro «immagazzinarsi» nella mente: la prolessi come l'ha concepita Epicuro deve certamente contenere in sé un atto di effettiva comprensione intellettuale, un atto di giudizio intellettuale della mente esercitantesi sulle immagini⁴³. Il concetto di ἐπιβολή τῆς διανοίας, che esamineremo fra poco, è essenziale a completamento della concezione di prolessi: sia nelle lettere resece da Diogene Laerzio, sia nell'opera principale, il περὶ φύσεως, troviamo che il concetto di un

atto intuitivoapprensivo della mente giuoca una parte che non va sottovalutata.

La gnoseologia di Epicuro presenta notevole difficoltà intrinseche, di cui lo stesso Epicuro si è reso parzialmente conto sì che, col moltiplicare le categorie mentali e la serie degli atti conoscitivi, ha cercato, tormentatamente, di ovviarvi. Nella filosofia di Epicuro troviamo infatti uniti diversi elementi a prima vista contrastanti o conducenti a risultati assai diversi e passibili di contrasto: la rivalutazione totale e radicale della sensazione, di per sé sempre vera e base ineliminabile di ogni vera conoscenza, e l'affermazione di una serie di principi di carattere aprioristico, di cui si può render ragione solo con molto sforzo logico-dialettico sulla base di una gnoseologia concepita, in partenza, in forma così radicalmente empiristica. Di qui la necessità, che deriva da queste premesse, di riconoscere alla mente un procedimento estensivo al di là del piano della sensazione, non solo, ma anche un atto suo proprio di comprensione, senza per questo dover accettare la concezione platonico-aristotelica di un *voûç* a sé stante, entità autonoma rispetto al conoscere sensibile, che coglie essenze di ordine metafisico⁴⁴.

La filosofia di Epicuro si apre con l'affermazione che i principi assolutamente certi dai quali occorre partire sono l'esistenza degli atomi e quella del vuoto; entità che entrambe sono inavvertibili alla sensazione e oltrepassano nettamente il campo dell'esperienza. Dal momento che ogni nostra conoscenza vera è basata sull'esperienza sensibile, ci si può chiedere da che cosa derivino queste certezze prime. Epicuro le fa derivare da una sorta d'inferenza: per esempio, noi inferiamo dal movimento, che è proprio dei corpi e che avvertiamo sensibilmente, l'esistenza del vuoto, senza di cui i corpi non potrebbero muoversi⁴⁵. Il ragionamento di cui Epicuro si serve (se c'è il movimento, c'è il vuoto, ma c'è il movimento, dunque c'è il vuoto) non è necessaria accettazione dello schema sillogistico, che Epicuro rifiuta con le altre forme logiche divenute ormai tradizionali⁴⁶. Il ragionamento che fonda l'esistenza dei minimi, se non già degli atomi, è ancora più nettamente aprioristico: occorre presupporre qualcosa di ultimo, un residuo limitante la divisione, il processo verso il «sempre più piccolo», per garantire la sussistenza del reale; a questo ragionamento soggiace il principio della negazione del processo all'infinito, o anche quello, tipicamente eleatico, dell'impossibilità della riduzione al niente, del passaggio totale dall'essere al non essere.⁴⁷ La teoria dell'esistenza dei minimi è, afferma Epicuro, fondata sul procedimento analogico che inferisce in base ai minimi sensibili: abbiamo qui in forma più chiara il passaggio per analogia dal piano dell'evidenza sensibile al piano dell'evidenza intellettuale⁴⁸; ciò non toglie che la teoria abbia e conservi un suo sensibile carattere aprioristico, basata com'è essenzialmente sulla negazione

del processo all'infinito. Parlando del tempo, Epicuro si vale, seppure meno scopertamente, di un procedimento affine a quest'ultimo, quando parla di un minimo di tempo sensibile, implicante ancora un minimo di continuità, e di un minimo di tempo concepibile solo col pensiero, (λόγῳ θωρητός), come si è visto sopra⁴⁹. E vedremo tra poco incontro a quali difficoltà vada Epicuro per giustificare nell'ambito del suo sistema l'esistenza degli dèi e la conoscenza del divino da parte degli esseri umani.

L'inferenza e l'analogia sembrano quindi i due tipi di procedimento che Epicuro ha ritenuto validi a tener legati insieme i due aspetti della sua complessa gnoseologia, l'aspetto empiristico e l'aspetto aprioristico. Quanto all'inferenza, si tratta di un principio logico che sarà certamente sviluppato più ampiamente dalla scuola di Epicuro più tardi, nel II secolo, nel corso della grande polemica antistoica, quando anche certe rigidzze antilogiche e antidialettiche di Epicuro, così curiosamente contraddittorie, saranno venute meno⁵⁰; ma non si può negarne del tutto la concezione a Epicuro stesso, dal momento che il concetto di μετάβασις, «passaggio» in senso logico, anche a volerne negare la presenza altrove in altri passi più dubbi, compare però certamente con questo significato preciso in un passo del περί φύσεως⁵¹. Quanto all'analogia, al passaggio dal chiaro ed evidente, ch'è sotto i sensi, all'oscuro che sfugge loro, all'arguire dal sensibile ciò che sfugge alla presa diretta dell'esperienza, essa è principio logico arcaico, che Epicuro riprende da una ormai lunga e consolidata tradizione: il motivo οὐκ ἴσμεν ἀδελφῶν τὰ φαινόμενα, «ciò che appare è uno spiraglio che si apre su ciò ch'è inafferrabile», è principio non solo della filosofia greca primitiva, ma anche della scienza greca, largamente raccolto, ad esempio, nell'ambito della trattatistica medica, in cui l'arte medica si presenta per l'appunto come l'arte massimamente capace di argomentare per indizi⁵². Si può dire anzi che, se Epicuro, nella sua violenta polemica antilogica, introduce peraltro nella sua filosofia un principio schiettamente logico come l'inferenza ο μεταβασις, è forse proprio perché un simile tipo di analogia non è da lui sentita come appartenente alla logica in senso stretto; al di là delle formule logiche delle quali tale principio può occasionalmente rivestirsi, e che ad Epicuro non interessano di per sé, la sua sostanza reale sta nella sua ormai consolidata funzione gnoseologica: sta nello stabilire un rapporto fra due piani, quello della realtà fisica fenomenica, cioè che si rivela ai sensi, e quello della realtà fisica che oltrepassa la capacità dei sensi. Questi due piani, ovviamente, nella prospettiva di Epicuro, a differenza che nella prospettiva trascendentistica di Platone e Aristotele, appartengono entrambi all'ordine unitario del reale, giacché l'uno è la semplice continuazione dell'altro, continuazione nell'inafferrabilmente piccolo (gli atomi, i minimi) o nell'immensamente

distante (i corpi celesti che sfuggono al nostro controllo sensoriale).

L'accettazione di un processo di inferenza per analogia, cioè di un atto particolare dell'intelligenza a partire dai sensi, richiede da Epicuro l'introduzione di altre categorie gnoseologiche oltre quelle già viste, categorie che lo aiutino a spiegare più tecnicamente questo processo del passaggio «da ciò ch'è chiaro a ciò che è oscuro», dai fenomeni a ciò che li oltrepassa. L'atto in cui culmina tale processo è un atto della mente che «afferra» l'oggetto quasi gettandosi su di esso, una ἐπιβολή της διανοίας; un atto, dobbiamo intendere, di apprensione intuitiva⁵³. A questo tipo di conoscenza Epicuro affianca anche una φανταστική επιβολή της διανοίας, «intuizione rappresentativa della mente»; si è discusso molto se si tratti dello stesso concetto, se cioè ogni «intuizione della mente» debba intendersi anche come «rappresentativa» e il termine sia in alcuni casi da intendersi semplicemente sottinteso; ma è probabile che la «intuizione rappresentativa» sia una specie rispetto al genere επιβολή της διανοίας, e si riferisca in particolare ad alcuni casi, vedremo poi meglio quali, in cui Epicuro allude a un tipo di visione mentale diretta⁵⁴. Altri problemi ci presenta il termine ἐπιλογισμός, da Epicuro coniato per indicare l'attività della mente che riflette sui dati immediati del senso per trasporli su altro piano, per trasformare la visione sensoriale in visione mentale di realtà analoghe a quelle che cadono sotto i sensi; anche a questo termine sarebbe forse comunque errato dare un significato che lo identificasse stretta mente con μετάβασις, trasposizione logica per analogia: esso è indice, più genericamente, di un particolare atto di riflessione che può poi metter capo a un successivo processo di μετάβασις⁵⁵. Il processo della conoscenza, dall'urto che produce la sensazione all'atto di intuizione mentale attraverso la riflessione e l'inferenza analogica, si presenta quindi per Epicuro come un processo assai complesso e ricco di successivi passaggi.

Errerebbe molto chi ritenesse, dopo quanto si è detto circa l'importanza dell'inferenza sulla base dell'esperienza sensibile nella filosofia di Epicuro, che in questa sussistano spunti di carattere sperimentalistico, o anche semplicemente una possibilità di evoluzione in questo senso. L'*Epistola a Pitocle*, che non abbiamo ragioni coibenti di negare ad Epicuro, ma che, anche se si voglia negarne a lui la stretta paternità, riflette in forma immediata l'insegnamento di Epicuro stesso⁵⁶, è un vero e proprio documento di antisperimentalismo. Essa tratta di tutti quei fenomeni che, non attingibili direttamente dai sensi, si inferiscono sì anch'essi come i principi sulla base dell'esperienza sensibile, ma col risultato di giungere per ciascun fenomeno a una serie di spiegazioni diverse, tutte inverificabili e in definitiva tutte ugualmente valide in quanto fondate su dati immediatamente sperimentabili e certi. Chi voglia privilegiare una di queste spiegazioni rispetto all'altra,

pretendendo di dare dei fenomeni meteorologici o astronomici una spiegazione univoca e assolutamente certa, compie un atto di dogmatismo acritico e arbitrario, che lo porta all'errore. E la lettera contiene anche una rapida ma assai precisa nota di polemica contro gli astronomi, su cui dovremo tornare più oltre: contro gli astronomi che pretendono di attingere una verità univoca per mezzo di rappresentazioni empiriche dei fenomeni, mettendosi in contraddizione con tutti gli altri dati offerti dall'esperienza che suggeriscono altre e diverse spiegazioni⁵⁷. Mentre, quindi, il sapere filosofico riposa su principi certi, e tali da garantire quella sicura conoscenza dell'universo fisico che libera l'animo da perturbazioni, il voler raggiungere la stessa certezza anche nel campo di quella che oggi chiameremmo la scienza naturale, nel campo cioè dell'osservazione dei fenomeni, e in particolare (si pensi all'ambito storico ben preciso della scienza greca)⁵⁸ dei fenomeni che si verificano a grande distanza sfuggendo al controllo diretto, non può che condurre l'uomo al turbamento e alla confusione mettendolo in contraddizione con se stesso e con la propria esperienza. Non si saprebbe concepire una forma di empirismo più aliena da sbocchi sperimentalistico-scientifici. Si direbbe invece che la dottrina della *Epistola a Pitocle* ci mostri la possibilità insita nell'empirismo di Epicuro di sfociare in una sorta di scetticismo nei riguardi dell'attività teoretica o di una larga parte di essa, in nome naturalmente di esigenze etiche ben saldamente definite e fissate.

Dobbiamo ora prendere in esame un'altra dottrina di Epicuro che presenta difficoltà di conciliazione con l'empirismo gnoseologico, quella degli dèi, o, in altri termini, la sua tanto discussa e problematica «teologia». Epicuro, com'è noto, non elimina la divinità dal suo universo fisico-metafisico; né, del resto, Democrito stesso l'aveva fatto, riservando ancora anch'egli un posto nel suo universo agli dèi, sebbene nella sua filosofia la dottrina appaia assai più marginale di quanto non sia in Epicuro⁵⁹. Gli dèi esistono, afferma Epicuro; ce lo dice la comune opinione dell'umanità; non solo, ma ne abbiamo anche una anticipazione ch'è di per sé evidente, ἐναργής,⁶⁰. Perché Epicuro usi di questo termine, che in genere è riservato alla conoscenza sensibile, ci si fa chiaro se ben osserviamo le testimonianze che completano i nostri dati a proposito della dottrina. Gli dèi sono esseri viventi a composizione atomica come ogni altro essere corporeo; hanno forma umana e funzioni umane, psichiche e fors'anche fisiche⁶¹; sono formati però di atomi estremamente sottili; vivono in infinita lontananza da noi negli spazi vuoti fra mondo e mondo, come grandi e tenui figure, e i loro simulacri, per giungere fino a noi, percorrono una immensa distanza, il che fa sì che la straordinaria grandezza delle loro figure si riduca enormemente durante il tragitto, sì da poter attingere i nostri organi sensoriali in maniera commisurata. Ma soprattutto, ciò ch'è importante è che la conoscenza

di questi simulacri avviene per noi in maniera singolare, ma in definitiva secondo il meccanismo fisico consueto; noi vediamo gli dèi, ma per visione mentale diretta; la sottigliezza dei loro simulacri fa sì ch'essi, anziché incidere nell'organo sensorio come gli altri provenienti da comuni corpi fisici, lo oltrepassino rapidamente andando a colpire direttamente la sostanza psichica della nostra mente. È probabilmente questo il caso della ἐπιβολή φανταστικής της διανοίας, di una conoscenza mentale che Epicuro sente particolarmente il bisogno di specificare con la nozione di un atto di rappresentazione o visione, col riferimento a un'immagine⁶².

A parte questo, però, Epicuro conosce altri modi e altre forme di conoscenza del divino. Dal punto di vista strettamente fisico, il presupposto dell'esistenza degli dèi riposa su un processo di inferenza, e più precisamente sulla convinzione che nell'universo debba regnare, per garantirne la stabilità, un costante principio di equilibrio. Così l'esistenza degli dèi si inferisce per equilibrio numerico in base a quella degli uomini: tanti uomini negli innumerevoli mondi, tanti dèi negli infiniti spazi fra mondo e mondo; l'esistenza di una serie indefinita di esseri umani richiede per contrappeso l'esistenza di una contrapposta e uguale serie indefinita di esseri divini. Epicuro chiama questo particolare equilibrio, con parola tratta dal linguaggio politico corrente, ἰσωνομία⁶³; e con questa teoria ci fa nuovamente toccare con mano il singolare sforzo, proprio del suo sistema, di far coincidere un infinito potenziale con la finitezza di un equilibrio chiuso; la ἰσωνομία è un principio di ordine che si richiama all'idea fondamentale di un limite. Un'applicazione speciale del concetto di ἰσωνομία, che non riguarda più il rapporto uomini-dèi, ma si applica in particolare alla sostanza divina, è la concezione dell'equilibrio fisico interno di questa, della sua facoltà di «autorisarcirsi»: Epicuro escogita un espediente che possa render ragione dell'immortalità di questi esseri così strettamente apparentati, per la loro composizione fisica e per la loro forma, agli esseri umani: mentre i composti umani sono soggetti a un processo di disgregazione che li distrugge nella loro individualità, i composti divini sono invece continuamente risarciti da una forza interna, sì che le perdite di materia ch'essi subiscono, ad esempio emanando simulacri, sono in loro continuamente compensate dall'afflusso costante di nuovi atomi, senza che in tale processo di ricambio si giunga mai al punto critico della distruzione⁶⁴. È, questo, uno sforzo del λογισμός per fondare criticamente, in coerenza con i principi della retta φυσιολογία, la convinzione, ottenuta per analogia e inferenza, che gli dèi siano esseri umani potenziati, dotati di quelle perfezioni di cui gli esseri umani sono solo parzialmente dotati; e vedremo più oltre quale rilevanza etica abbia la dottrina epicurea del divino, quale funzione paradigmatica abbia nel sistema di Epicuro la posizione di questi esseri beati e immortali. Ci basti per ora aver

fissato chiaramente il punto che in questa conoscenza del divino sulla base della nozione universale di equilibrio si afferma nuovamente la concezione del passaggio logico, a noi già noto, per induzione dall'evidente all'oscuro.

Altra possibilità che Epicuro sembra ammettere senza difficoltà, e che è poi ripetutamente accettata dalla sua scuola, è che gli dèi possano anche rendersi direttamente, sensorialmente visibili agli uomini nella grandezza ed eccezionalità delle loro forme, in situazioni particolari: nei sogni, nelle visioni. Epicuro, che respinge nettamente la mantica come possibilità di argomentazione in base a fatti di ordine naturale e onirico, è però proclive ad accordare a sogni e visioni valore di rivelazione diretta ai sensi di realtà lontane e non immediatamente possibili ad attingersi; è di ciò testimone una stessa sua lettera che ha tutti i caratteri dell'autenticità anche se ci viene riportata da una fonte tarda quale Diogene di Enoanda, la lettera alla madre in cui esorta questa a non diffidare delle visioni di lui che le giungono da lontano⁶⁵. Eccoci dunque di fronte a un altro e diverso tipo di conoscenza degli dèi: non si tratta più di avvertire solo con la mente sollecitazioni impercettibili che simulacri leggerissimi operano sui sensi trapassando poi subito attraverso l'organo sensorio senza impressionarlo, ma si tratta di una conoscenza per cui, sia pure in circostanze del tutto particolari, gli dèi si rivelano nella loro forma umana, gigantesca e maestosa, alla visione diretta, si rivelano nella loro forma visibile, fisica.

Si direbbe dunque che Epicuro concepiva diversi modi e diverse possibilità di conoscere il divino: per conoscenza a posteriori ma senza impressione dell'organo sensorio, per inferenza, per visione diretta. Un passo famosissimo, lo scolio alla prima delle *Massime capitali*, ha fatto suggerire a più critici l'ipotesi che Epicuro ammettesse addirittura diversi tipi di dèi; e il testo dello scolio, nella forma in cui ci si presenta, potrebbe anche dare apparentemente ragione a tali ipotesi⁶⁶. Ma è molto più logico e coerente con tutto ciò che sappiamo del sistema di Epicuro considerare lo scolio come riferentesi non alla teoria di una pluralità di esseri divini, di oggetti cioè della conoscenza del divino, ma a quella di una pluralità di modi di tale conoscenza. Dal momento che lo scolio parla di una conoscenza degli dèi in quanto contemplabili con la ragione, λόγῳ, «secondo numero», κατ'ἀριθμόν⁶⁷, e di una conoscenza degli dèi «secondo somiglianza di forma», κατ' ὁμοειδέειαν⁶⁸, aggiungendo subito dopo, quasi a spiegazione, la parola ἀνθρωποειδής, «in quanto di forma simile all'umana», potrebbe non essere azzardato vedere in esso un riferimento a due dei tipi di conoscenza del divino cui si è accennato poc'anzi: a un tipo di conoscenza per inferenza in base a una legge numerica, e a un tipo di conoscenza per visione diretta in cui gli dèi rivelano in pieno il loro antropomorfismo. È, questo, naturalmente, uno dei possibili modi d'intendere

lo scolio, le cui difficoltà interpretative sono tali da non ammettere soluzione definitiva.

Il problema gnoseologico in tutte le sue forme non può essere peraltro compreso appieno se non si giunge al problema dell'anima, e del rapporto fisico sussistente fra organi corporei, facoltà senziente, facoltà raziocinante. Nella *Lettera ad Erodoto* Epicuro dà una trattazione del problema dell'anima completata da uno scolio, trattazione nella quale la teoria appare in tutta la sua complessità⁶⁹. Come gli dèi, anche l'anima è formata di particelle assolutamente leggere e tenui; contenute entro il composto corporeo, recipiente che le impedisce di disperdersi, essa ha una formazione intrinseca complessa, a base di elementi di tipo aereo o ventoso (la lettera non fa distinzione fra questi due tipi) e igneo, e di un altro elemento ancor più leggero, totalmente inafferrabile, tale da non aver alcun possibile riscontro fra gli elementi fisici; tale assoluta leggerezza, tale carattere assolutamente diverso dal comune carattere degli atomi più propriamente fisici, permette le operazioni psichiche nella loro celerità, prontezza, mobilità somma. Lo scolio aggiunge per suo conto la distinzione fra una parte razionale e una irrazionale dell'anima, l'una che risiede nel petto, secondo una vecchia teoria di origine medica⁷⁰, l'altra sparsa per tutto il composto; e ulteriori precisazioni ci vengono poi dalle testimonianze dossografiche: secondo Aezio, che ci riporta materiale teofrasteo, quattro sarebbero per Epicuro gli elementi dell'anima, tre dei quali egli paragona a vento, aria, fuoco per la loro somiglianza con questi elementi fisici, mentre il quarto lo dichiara privo di nome, impossibile cioè a designarsi con un nome tratto da realtà fisiche⁷¹. In tutto questo, sembra di cogliere con certezza almeno una cosa: Epicuro ha inserito nella concezione dell'anima distinzioni che Democrito ignorava, e che risentono da vicino dell'influenza platonico-aristotelica; riprendendo da Democrito la teoria dell'anima a composizione atomica leggerissima racchiusa nel corpo e mortale, cioè tale che, al dissolversi del recipiente, anch'essa si dissolve e non sussiste più⁷² ha però portato in questa teoria un elemento decisamente nuovo, la distinzione fra una parte ch'è puro soffio vitale, produttore di vita fisica, e una parte ch'è eminentemente e privilegiatamente produttrice di moti psichici; l'influenza di Aristotele è, com'è stato ripetutamente notato⁷³, presente soprattutto nella definizione di ἀκατονόμαστον, «privo di nome», per questa seconda parte, sulla scorta di quanto già Aristotele aveva a suo tempo fatto per il suo «quinto elemento».

Le difficoltà cominciano quando si tratta di definire, in base allo scolio e alle testimonianze dossografiche, se la distinzione fra gli elementi analoghi agli elementi fisici e l'elemento «senza nome» corrisponde poi esattamente alla distinzione vera e propria in due parti dell'anima, quella localizzata nel petto

di cui parla lo scolio, e di cui poi parlerà anche Lucrezio dandole il nome di *animus*, e quella irrazionale sparsa per tutte le membra cui Lucrezio darà poi il nome di *anima*⁷⁴. Sono, queste due parti, fisicamente commiste benché diverse per natura, e distinte solo nella loro funzione? oppure sono due parti non solo diverse, ma anche separate fisicamente? In altre parole, l'elemento «senza nome» è da considerarsi a sé stante, in quanto detentore esclusivo della capacità di sentire e percepire, oppure commisto agli altri e sparso per tutto il corpo con essi, sì da conferire alle varie parti del corpo, con la sua presenza, la facoltà di sentire? La questione non è oziosa perché, nel primo caso, la somiglianza della dottrina di Epicuro con quella platonico-aristotelica si accentuerebbe, l'anima razionale acquistando una fisionomia specifica nettamente contrapposta, sul piano fisico-metafisico, a quella irrazionale; mentre nel secondo caso Epicuro, pur introducendo nella composizione dell'anima la presenza di un elemento privilegiato e senza riscontro preciso in realtà di comune ordine fisico, teoria che risente della dottrina aristotelica, si sarebbe però sforzato di tener fermo alla dottrina dell'unità dell'anima, attribuendo alle due parti, quella vitale e quella sensitiva-conoscitiva, la stessa composizione: tutta l'anima insieme, pur diversamente distribuita nelle sue funzioni per diverse parti del corpo, più raccolta nel petto, diffusa invece in maniera fluida e rarefatta nelle altre parti del corpo, insieme sente e vive e riflette. È in realtà probabile che sia da preferirsi questa seconda ipotesi. Essa è la più coerente colla presentazione della dottrina in Epicuro stesso, ove, in realtà, sembra di cogliere non tanto la contrapposizione di due parti fisicamente distinte dell'anima quanto la teoria di una composizione complessa che serva a spiegare la varietà di funzioni dell'anima stessa.

La distinzione fra una parte razionale e una parte irrazionale di cui parla lo scolio non si identifica con la distinzione fra l'elemento «senza nome» e gli elementi aerei-ventosi-ignei. Essa si riferisce in realtà a un'altra teoria, che conferma la fondamentale fedeltà di Epicuro alla tesi dell'unità dell'anima. Epicuro (anche questa è notizia di origine dossografica) sostiene la localizzazione della sensazione, ossia che le affezioni del piacere e del dolore si verificano nell'uno o nell'altro membro del corpo, nei luoghi ove si avverte fisicamente la sofferenza (ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις)⁷⁵, sì che l'anima può allontanare da sé la sofferenza per atto di riflessione, quasi rescindendo per mezzo di questo atto ogni suo rapporto col membro dolorante. Ciò implica di necessità che l'elemento della sensazione, l'elemento che permette il prodursi dell'affezione psichica, del πάθος, sia presente nelle varie membra del corpo; quindi l'elemento «senza nome» non è localizzato nel petto e distinto dagli altri come una parte a sé stante, ma convive di necessità con gli altri nelle varie parti del corpo. Ma implica anche che la funzione del pensiero, che,

considerata dal punto di vista fisico, è prodotta dallo stesso elemento «senza nome» produttore anche la sensazione, sia ben distinta e distinguibile nel suo esercizio dalle funzioni di sensibilità fisica e di sensazione locale; e quindi ci riporta a una distinzione di funzioni che si verifica nell'ambito dello stesso elemento «senza nome», il quale, se si manifesta perifericamente come «capacità di patire», in quanto ragione, nella parte più riposta del composto umano, si attua come *διάνοια* o *διανόησις*, di per sé immune da *πάθος*⁷⁶. Insomma, possiamo concludere che, malgrado le suggestioni aristoteliche, Epicuro non ci ha riproposto in nuova forma la teoria dell'anima razionale come entità fisico-metafisica distinta: ci ha dato una sua teoria dell'anima nuova, originale ed unitaria.

Tuttavia, è interessante notare come le suggestioni aristoteliche relative alla dottrina dell'anima non si fermino qui. Nell'ambito di una trattazione più specialistica, quale quella del *Περὶ φύσεως*, Epicuro ha stabilito una distinzione che rivela chiaramente l'influenza dell'etica di Aristotele, la distinzione fra una parte pratica e una teoretica dell'anima⁷⁷: lo vediamo infatti, in quella sede, parlare di opinioni e riflessioni proprie del *θεωρητικὸν μέρος* (ove *μέρος* ha, come del resto anche nelle trattazioni di Platone e di Aristotele relative alle «parti» dell'anima, il significato piuttosto di funzione che di parte separata e a sé stante) e di altre opinioni e riflessioni, di diverso genere, che preludono o introducono all'azione, alla *εἰρᾶξις*. Epicuro distingue qui insomma, per quel che possiamo arguire dal contesto mutilo, un tipo di riflessione contemplativa da un tipo di riflessione che serve di supporto al moto psichico della volontà. Anche questo, questa articolazione del meccanismo psichico e questa distinzione di funzioni, è impensabile senza Aristotele; ed è assai interessante che Epicuro abbia ritenuto di introdurre nel suo sistema filosofico il concetto tipicamente aristotelico di *πρᾶξις*⁷⁸. Ciò dimostra che, accanto alla più antica distinzione pitagorico-platonica in razionale e irrazionale, Epicuro introduceva nella sua filosofia quella più recente e più tecnica di Aristotele in intelletto e volontà. Che la volontà del resto giuochi un ruolo essenziale nella stessa conoscenza intellettuale sembra dimostrarlo un altro passo del *Περὶ φύσεως*, in cui l'esattezza delle nostre conoscenze sembra affidata a un atto di libera scelta compiuta dalla facoltà spontanea del volere nell'ambito degli *εἰδῶλα* che a noi provengono dall'esterno⁷⁹. Il gioco intelletto-volontà si presenterebbe quindi, in Epicuro, sottile e complesso: vi sono opinioni mentali che introducono alla *πρᾶξις* così come vi sono atti del volere che determinano le scelte teoriche.

Ma, a parte queste disquisizioni più strettamente tecniche che ci è dato solo intravedere dato il precario stato dei testi, non si potrebbe passar oltre senza una considerazione importante di carattere generale sulla dottrina epicurea

dell'anima. Presa nel suo insieme, essa indica il definitivo distacco dalla tradizione platonico-pitagorica dell'anima separata e a sé stante, non ancora superata da Aristotele che la reintroduce alla fine del *De anima*, in certo senso, con la dottrina del νοῦς⁸⁰. La teoria di Epicuro secondo cui è impossibile ogni esistenza indipendente dell'anima una volta dissolto il composto corporeo che la contiene è un colpo definitivo dato alla concezione arcaica dell'anima come *démone* prigioniero, separato per sua natura dall'involucro che tempo raneamente lo racchiude⁸¹. La dottrina si trovava già in Democrito, ma non ci risulta che Democrito ne traesse con tanta chiarezza i corollari etici che Epicuro ne trae. Per Epicuro, la certezza che la morte è, in quanto dispersione degli atomi dell'anima e sua disgregazione, anche distruzione di ogni possibilità di sentire, diviene garanzia fondamentale di immunità da perturbazioni: chi si convinca che la morte è semplice cessazione di esistenza fisica e quindi, insieme, di sensibilità psichica, per l'assoluta e strettissima connessione naturale che vi è fra queste, ha eliminato da sé la perturbazione fondamentale che affligge l'uomo, quella che veramente fonda la sua differenza radicale dalla divinità, beata in primo luogo perché immune dal timore della morte⁸².

Siamo, con ciò, arrivati a quello ch'è il cuore della dottrina epicurea, il suo centro effettivo: l'etica della liberazione dal dolore. Già si è accennato, all'inizio, a questa assoluta rilevanza del momento etico nella filosofia epicurea, nell'indicare la collocazione storica nell'ambito del nascente ellenismo. Il problema del bene, la sua identificazione col piacere, l'identificazione del piacere con l'assenza di dolore, il ravvisare questa assenza di dolore soprattutto nella liberazione dell'anima dalle perturbazioni psichiche e dai timori, sono capisaldi della dottrina etica di Epicuro senza i quali non è possibile comprendere neanche la sua fisica; in quanto la stessa conoscenza scientifica della natura ha per Epicuro un senso e una validità solo se subordinata all'esigenza etica della pacificazione dell'anima, al fine del raggiungimento dell'imperturbabilità, ἀταραξία. Epicuro riprende e accentua quella concezione della filosofia come medicina dell'anima ch'era già stata di Socrate e di Platone, che sarà poi anche di Crisippo, e che, se vogliamo cercare sue origini più remote, non era ignota neanche alla Sofistica in una sua forma particolare, dal momento che Antifonte Sofista aveva, sappiamo, elaborato una sua «arte della rimozione del dolore», τέχνη ἀλυπίας⁸³, ove probabilmente il ruolo determinante era affidato non tanto alla ricerca filosofica *ut sic* quanto alla persuasione retorica. Se il paragone del filosofo con il τεχνίτης tenuto in più alta considerazione, il medico, percorre tutta la filosofia greca fra v secolo ed ellenismo (il filosofo è medico dell'anima come il medico lo è del corpo, quindi la filosofia si pone come un'arte medica a livello più elevato⁸⁴), in

Epicuro questo motivo assume un nuovo carattere in base a nuovi e diversi contenuti filosofici.

Fra i «criteri», gli strumenti di giudizio conoscitivo, Epicuro pone, accanto a sensazioni e anticipazioni, anche le «affezioni», *πάθη*⁸⁵. «Criteri» sono da lui considerati quindi anzitutto le sensazioni, che ci danno la forma elementare e primaria della verità, quella direttamente legata al meccanismo fisico del moto atomico; poi le anticipazioni, che, come abbiamo visto, in quanto è da presupporre che comprendano in sé un atto di apprensione diretta della mente, costituiscono il vaglio della sensazione dal punto di vista intellettuale; infine le affezioni che costituiscono un altro vaglio della sensazione, la discriminazione di esse a seconda del piacere o del dolore che il soggetto ne riceve. Anche qui la differenza da Democrito è sensibilissima: piacere e dolore non riguardano l'aspetto puramente soggettivo, «per convenzione», della meccanica sensoriale, ma sono invece considerati una forma di reazione del soggetto all'immediata esperienza sensibile tale da porsi sullo stesso piano dell'apprensione conoscitiva⁸⁶. Come le due affezioni fondamentali si verifichino, è non difficile arguire se si tenga presente tutta la dettagliata descrizione della meccanica delle diverse sensazioni che Epicuro dà nella *Epistola ad Erodoto*: la vista, l'udito ecc. implicano altrettanti diversi modi di incontrarsi e reagire reciprocamente degli afflussi atomici e del soggetto⁸⁷: al di là del dato immediato della sensazione si pone il vaglio che il soggetto ne compie recependola come sensazione piacevole o sensazione dolorosa, discriminandola quindi sotto questo specifico aspetto.

Il piacere, afferma Epicuro, è il fine secondo natura. Ma per piacere egli non intende certo l'immediatezza di un *πάθος*; intende un certo rapporto, di natura complessa, fra il *πάθος* e la parte razionale, il *λογισμός*, la *διάνοια*. Tale rapporto è quello che si attua come *κατάστασις*, come stato di stabile e tranquilla sicurezza e di tranquillità costante: esso consiste in un certo atteggiamento di rimozione del dolore, e può essere rimozione del dolore fisico o — ancor più importante — assenza di turbamento psichico. È, in ogni caso, un atteggiamento statico, e su questo punto sembra incentrarsi la polemica contro una più dinamica, e certo più elementare, concezione del piacere quale quella della scuola cirenaica⁸⁸. È piacere, come dice Epicuro (coniando, cosa che non gli è insolita, il termine stesso), «catastematico». Il *πάθος* è strettamente connesso alla sensazione, quindi all'organo sensorio e al meccanismo atomico che in esso e per esso si determina; affetta una parte determinata dell'organismo fisico, per cui è questa singola parte a provare l'affezione dolorosa, e la parte razionale dell'anima può arrivare, per atto interno di riflessione e volontà, a scindere di fatto ogni suo rapporto con il membro dolorante o con l'organo sensorio affetto da sensazione dolorosa.

La parte razionale dell'anima è tanto più coerente alla sua autentica natura quanto più si mantiene immune dal πάθος, che non la riguarda in quanto tale, che è, rispetto ad essa, un concomitante estraneo e allogeno. Ciò è tanto più chiaro ed evidente nel caso della sofferenza psichica, che deriva sempre e solo da una deviazione della ragione dal suo retto uso, da una sorta di decadimento del λογισμός dalla sua naturale condizione di ἀπάθεια. Compito della filosofia, quindi, è anzitutto la chiarificazione teorica della mente; e, a parte quell'insegnamento più tecnico circa il complicato meccanismo della realtà naturale ch'è riservato a chi già abbia compiuto un certo progresso nella ricerca filosofica, Epicuro elabora (e la sua scuola lo continuerà in forma dogmatica) una sorta di catechismo pratico condensato in quattro formule, valido per chiunque voglia porre i suoi sforzi nel raggiungimento di una vita felice: non bisogna temere gli dèi, perché essi sono esenti da passioni e quindi non può da loro venire alcun male agli uomini (Epicuro sembra ritenere che la nozione di felicità e quindi assenza di ogni perturbazione e passione sia congiunta per assoluta necessità a una corretta nozione del divino); non bisogna temere la morte, perché essa è dissoluzione dell'anima, quindi distruzione di esistenza e sensibilità insieme; bisogna convincersi che il bene è facile a procacciarsi (si riconnette a questa massima la classificazione dei desideri, di cui parleremo fra poco); bisogna convincersi che i dolori, se intensi, sono rapidi, se lunghi e lenti a passare, anche tenui e facili a sopportarsi, Questo catechismo è il tetrafarmaco, la medicina quadripartita dei dolori dell'anima⁸⁹.

Il concetto di natura ci appare, nella dottrina etica di Epicuro, in un aspetto nuovo. Abbiamo già visto come egli affermi che esiste un fine secondo natura, un τέλος κατὰ φύσιν, che identifica col piacere. Quando egli si accinge all'analisi dei diversi desideri che muovono l'essere umano, questo concetto di «natura» è il suo criterio, il suo termine di paragone costante. I desideri sono pienamente legittimi se sono «naturali e necessari», contenuti nell'ambito di quelle necessità primarie e ineliminabili che la natura stessa ci detta; ancora da considerarsi legittimi se coerenti a tendenza naturale anche se non legati a esigenze primarie; illegittimi se non naturali e non necessari. La seconda caratterizzazione è già implicita nella prima: è la rispondenza a natura, l'essere «secondo natura», che decide della positività di un desiderio, e ciò che non è coerente a natura non può aver in alcun modo carattere di necessità, è vuoto e vano⁹⁰. Che cosa intende Epicuro con «secondo natura»? Nell'universo epicureo manca una concezione della φύσις come modello teleologico, quella ch'è invece presente nella filosofia di Aristotele e che dà una immediata risonanza metafisica nei testi aristotelici all'espressione κατὰ φύσιν⁹¹. La φύσις di Epicuro è totalità dei processi di aggregazione meccanica dominati in

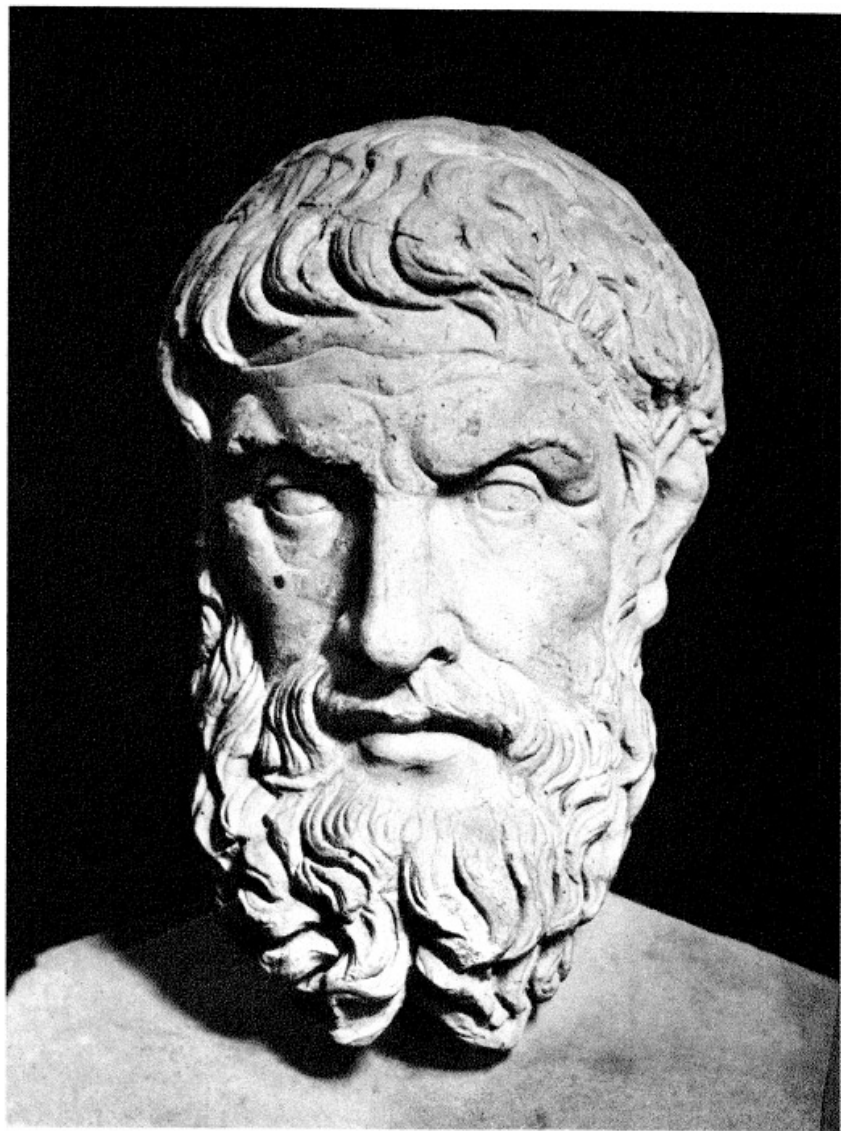
ultima analisi dalla spontaneità pura della contingenza; quando Epicuro, riferendosi al piano etico, usa l'espressione «secondo natura» o «naturale», φυσικός, intende certamente una normatività intrinseca che non ha il suo fondamento in alcun ordine metafisico; si riferisce alla sola natura dell'uomo, che gli appare dominata da una razionalità intrinseca, razionalità dalla quale scaturisce una normatività per l'azione⁹². Nell'ambito della filosofia ellenistica, saranno piuttosto gli stoici a continuare la concezione aristotelica di una concordanza metafisica fra il finalismo universale della natura e il finalismo intrinseco all'azione umana; il sapiente stoico è inserito nell'ordine naturale, trova il suo τέλος κατὰ φύσιν nella sua adesione co-sciente a un ordinamento generale per fini dell'universo fisico. Ma il saggio epicureo emerge con fatica e lotta da un universo naturale meccanicistico e casualistico per attuare in sé, nella sola natura umana, la sua razionalità.

Se, tutt'al più, un modello l'uomo trova nella natura, esso risiede in quelle particolari nature che Epicuro considera nature umane potenziate, negli dèi. Essi presentano agli uomini l'esempio di una vita umana perfetta, priva di perturbazioni; ripetono e riprendono l'assoluta staticità del Dio aristotelico, ma con una nota etica diversa rispetto alla concezione noetica e intellettualistica che Aristotele ha della divinità, e con una maggiore vicinanza all'essere umano, un antropomorfismo assai più accentuato⁹³. Essi amano gli uomini saggi e sono loro amici, perché hanno le stesse virtù degli uomini saggi; ed è proprio per mezzo del concetto di virtù che la figura del saggio si avvicina talmente alla natura del dio da confondersi con essa⁹⁴. Quali siano queste virtù, ce lo dice Cicerone, dal quale arguiamo (né abbiamo motivi precisi per rifiutare a Epicuro questa dottrina e attribuirgli all'epicureismo più tardo) che Epicuro non aveva difficoltà ad accettare lo schema platonico quadripartito in giustizia, sapienza, forza o valore, temperanza, riconducendolo peraltro alla sua teoria del piacere catastematico e giustificandolo per mezzo di questa: la virtù non ha la sua validità in se stessa, ma solo in quanto fonte di ἀταραξία, quindi di piacere, in quanto serve a eliminare le perturbazioni; e la pluralità delle virtù, secondo lo schema tradizionale, si spiega in quanto a ciascuna di esse va assegnato il compito di favorire, secondo la sua azione specifica, il piacere catastematico⁹⁵. Ora, tutto ciò che nell'uomo è faticosa conquista si trova nella divinità allo stato di stabile possesso; ma si tratta delle stesse cose, fondamentalmente; il concetto platonico di «assimilazione a Dio per quanto all'uomo è possibile», che rispunta in forma analoga anche in Aristotele, e che implica, come al solito, la trascendenza del modello, è da Epicuro superato in nome di una unità più radicale e sostanziale fra uomo e divinità: il dio è un essere umano grande e perfetto abitante negli spazi, con tutte le perfezioni umane al loro sommo grado, l'uomo sapiente è Zeus stesso in terra, è un dio

fra gli altri uomini⁹⁶. Le virtù degli dèi, quindi, non sono altro che le virtù degli uomini al loro grado ultimo di perfezione. È in questo senso specifico che gli dèi possono dirsi un modello: non un modello trascendente e inarrivabile, ma un modello dello stesso ordine, espressione massima di una certa realtà cui l'uomo appartiene allo stesso titolo. Agli dèi infatti è giusto rendere onore anche esternamente; Epicuro non respinge gli atti di culto né la partecipazione alle feste tradizionali, che anzi considera gesti di amicizia nei riguardi degli dèi, atti letificanti e rasserenanti⁹⁷.

Si può ravvisare in Epicuro il vero e proprio iniziatore dell'ideale del sapiente tipicamente proprio del primo ellenismo: ideale che ha a suo motivo centrale quello dell'assoluta e imperturbata tranquillità dell'anima. Anche a questo proposito l'influenza di Democrito e della sua scuola su Epicuro non va trascurata. Democrito aveva già proposto un ideale di vita etica in cui motivo centrale era la «assenza di turbamento», ἀθαμβία, insieme con la «serenità di spirito», εὐθυμία⁹⁸. Ma (a parte il fatto che nulla ci è tramandato di una possibile connessione fra la fisica democritea e la sua etica, il che basterebbe già di per sé a costituire una differenza radicale fra Democrito ed Epicuro su questo punto; il primo democriteo che noi sappiamo aver tentato di stabilire tale connessione sarà Nausifane, e lo farà, lo vedremo or ora, in forma radicalmente opposta a quella di Epicuro e della sua scuola) vediamo anche, in pari tempo, che Democrito, pur non mancando di esaltare la piena autosufficienza del sapiente al di fuori della *pólis* e delle sue leggi (leggi che sono valide soprattutto per i deboli, incapaci di seguire spontaneamente le norme etiche, di agire rettamente senza coercizione), non mancava di tributare grande ossequio all'importanza della vita politica; e, anche quando sottolineava la libertà del sapiente nei confronti della vita politica, la sua argomentazione sembrava riallacciarsi piuttosto al tema dell'esaltazione della vita contemplativa che non costituire la premessa per una nuova concezione della vita pratica in contrapposizione della vita politica, quale poi sarà tipico dell'ellenismo⁹⁹. Del resto in Nausifane assistiamo a uno sviluppo del democritismo in senso politico, non in senso contemplativistico o comunque antipolitico. Il concetto di «assenza di perturbazione», ἀκαταπληξία, ch'è tipico dell'etica nausifanea, è molto simile, sia come formazione della parola sia come significato, a quello epicureo di ἀταραξία; ma sappiamo anche che Nausifane ne traeva conseguenze nel senso di un'accentuazione del riconoscimento della validità della vita politica; egli sosteneva che chi conosce la vera natura delle cose, e quindi anche la struttura fisica dell'essere umano, fondamentale per spiegarsi scientificamente i suoi moti psichici, è anche capace di esercitare meglio di altri l'arte retorica, e di conseguenza anche la politica, conseguenza questa totalmente rifiutata da Epicuro e dalla sua

scuola¹⁰⁰. In Epicuro infatti, come anche nell'opera del suo discepolo Metrodoro¹⁰¹, questa posizione appare nettamente rovesciata. Egli ritiene che il sapiente che voglia veramente conservare la imperturbabilità, in cui è il sommo bene, debba rigorosamente tenersi lontano dalla vita politica; chiama questa un carcere, la considera una servitù e una costrizione, una fonte di affanni; non cessa di predicarne il distacco ai suoi discepoli che rivestono importanti cariche politiche, o di felicitarsi con essi per il ritorno alla vita che permette la vera felicità¹⁰². «Vivi nascosto» è la sua massima notissima. Egli riprende certi temi già propri di una lunga tradizione di esaltazione della vita di studio e di ricerca che percorre la letteratura greca dal v secolo in poi, con la sua esaltazione della sicura pace dell'anima, della «bonaccia», secondo una sua immagine favorita, di contro alla tempesta, al turbine dell'azione; ma li riprende in senso nuovo; non si tratta più di esaltare il *tópos* tradizionale, la vita di pura contemplazione di fronte alla vita d'azione: si tratta di individuare un tipo di vita che si distingua nettamente dalla vita di pura teoria non subordinata alle esigenze dell'etica, a sé stante e fine a se stessa, ma che in pari tempo rifiuti di vedere nella vita politica una sorta di naturale prolungamento della vita etica, secondo il dominante atteggiamento del cittadino della *pólis*.



Epicuro

(Muse Vaticani)

Quali sono le ragioni e le radici di questo atteggiamento nuovo dell'ellenismo che Epicuro inaugura, che sarà continuato dai suoi discepoli e, in diversa forma, dagli stoici, che è riscontrabile con certe analogie anche nella

parallela scuola scettica di Pirrone?¹⁰³ Troppo spesso si è parlato di una sua causa da reperirsi nel cadere d'importanza delle città greche di fronte alle grandi monarchie ellenistiche e nel conseguente senso di smarrimento e isolamento dell'uomo della *pólis* che avverte il venir meno della propria funzione di cittadino; questo processo, alla fine del IV secolo, era in realtà puramente ai suoi inizi, e non poteva essere avvertito con tanta chiarezza dai diretti testimoni del periodo. Alla fine del IV secolo, non si può dire che esista nelle città greche un vero e proprio clima di frustrazione politica; soprattutto gli uomini di *póleis* che, come Atene, hanno avuto un passato politico glorioso possono benissimo, nel giuoco alterno di potere in cui si trovano coinvolti, ritenere illusoriamente di avere ancora forza bastante a sfidare i monarchi o capacità di piegarli abilmente ai loro interessi, giostrando fra loro con le alleanze come già, in tempi ancor molto recenti, con il Gran Re persiano, sfruttandone a proprio favore le rivalità. Perché un fenomeno come quello della decadenza politica della città divenga veramente avvertito e operante, influenzando poi di riflesso sullo svolgimento del pensiero e della riflessione filosofica, è necessario un certo processo storico che non può venire arbitrariamente anticipato; né è possibile attribuire agli uomini della fine del IV secolo chiarezze, certezze e conclusioni che appartengono allo storico delle età posteriori. Sarebbe anche ingenuo attribuire ai filosofi, che in quel periodo vediamo accedere sempre più al favoreggiamento dei regimi monarchici estraniandosi idealmente dalle strutture della città, una forma di superiore chiarezza politica o una più viva coscienza dei fenomeni storici in corso. Questo atteggiamento dei filosofi, anche se si va accentuando nel periodo di cui parliamo, data in realtà da un periodo precedente, in cui ancora l'indipendenza politica della città è un fatto attuale e indiscusso: e basti pensare all'idealizzazione che Senofonte fece di Ciro il Grande, o di Ierone siracusano, a quella che Platone fece di Dione o alle speranze da lui riposte nel giovane Dionisio II¹⁰⁴.

Occorre piuttosto tener presente un altro dato di fatto. Gli anni dell'Ellenismo nascente sono anni tempestosi e turbinosi, di rapida ascesa di monarchi improvvisati e altrettanto rapido cadere delle loro fortune, di instabilità e insicurezza continua di dominio sui paesi ad essi soggetti; sì che la politica appare all'uomo di pensiero sotto una luce di particolare tempestosità e precarietà, la vita politica una situazione di estrema illusorietà e incertezza, il tendere al successo politico una fonte di infiniti e procellosi affanni. Se nell'ideale di vita del filosofo, quindi, si accentua la nota della liberazione dalle passioni, e in particolare dalle passioni di natura politica, questa sembra esserne la ragione più immediatamente offerta dalle circostanze storiche, molto più che una pretesa coscienza critica del venir meno della vitalità della città. Non a

caso, mentre in altre scuole l'etica e la concezione stessa del filosofare si incentra soprattutto sulla nota della imperturbabilità o della liberazione dalle passioni, in una scuola in particolare, il Peripato, sulla base di spunti aristotelici, si va formulando una vera e propria teoria della sorte e del caso come forza che opera irrazionalmente nella realtà, della τύχη come cieca fortuna che regge e governa le cose¹⁰⁵.

Come difendere il sapiente e la sua imperturbabilità dal turbine degli eventi politici? La risposta prima di Epicuro è, come abbiamo visto: astenersene e coltivare la filosofia, cioè approfondire la scienza della natura allo scopo di ottenere la pacata tranquillità dell'anima. C'è però anche una risposta diversa, che Epicuro non disdegna di dare seppure in secondo luogo, come proposta di un ideale secondario: il sapiente potrà trovare un appoggio nel monarca, potrà avere dalla forma monarchica del governo, per precaria che sia ogni potenza politica, una più sicura garanzia contro le perturbazioni che non in altre forme di governo, che lo costringerebbero, se non altro, a immergersi più a fondo nel turbine degli eventi politici¹⁰⁶. La preferibilità delle forme politiche non esiste se non in relazione al problema etico fondamentale. Ma, fissati questi limiti precisi, si può dire che Epicuro considera chiaramente preferibile la forma monarchica, dal momento che al suo diniego dell'attività politica in generale per il sapiente unisce una concessione riguardante i rapporti col re, col βασιλεύς, che gli sono permessi come cosa relativamente positiva¹⁰⁷. Non troviamo nelle pagine di Epicuro o nelle testimonianze che lo riguardano notizie di una forma vera e propria di ideale dell'educazione del principe o del capo politico, forma così largamente invalsa nel IV secolo (si pensi al pitagorico Liside nei riguardi di Epaminonda; a Platone nei riguardi di Dione e di Dionisio II di Siracusa, all'Accademia nei riguardi di Dione stesso o di Ermia di Atarneo; a Isocrate nei riguardi di Evagora, Nicocle, Filippo; ad Aristotele nei riguardi di Alessandro¹⁰⁸). Vediamo tuttavia come Epicuro non rifiuti l'idea di una qualche συμβίωσις, del filosofo col βασιλεύς, dalla quale non può non scaturire per quest'ultimo un effetto etico positivo, e come egli si attenga in pratica a questo ideale quando intreccia rapporti con Lisimaco o con principi macedoni, quando si pone presumibilmente in gara con Zenone stoico, fino ad osteggiare lo stesso invio dello stoico Perseo presso Antigono Gonata¹⁰⁹; anche se d'altro canto egli non sembra mirare attraverso questo ad alcuna riforma della società politica, anche se l'evidente rinuncia a qualsiasi ideale attivo di trasformazione della società traspare chiaramente dalla sua affermazione, rivolta a Metrodoro, che «non c'è da salvare gli Elleni», che il sapiente non ha alcun dovere di operare in favore dei suoi simili su piano politico, su altro piano ponendosi la sua attività in favore del suo prossimo¹¹⁰.

Epicuro ha una sua teoria dell'origine della società, una teoria che

conosciamo per alcuni accenni contenuti nelle *Massime Capitali*¹¹¹. La ricerca dell'utile è alla base della società civile e della società politica; nel «giusto secondo natura» di cui qui Epicuro ci parla non è da vedersi alcun embrione di teoria del «diritto naturale», ma piuttosto l'espressione del principio che giusto è per la società l'utile reciproco coerente alle esigenze naturali, secondo quel concetto di «natura» e «secondo natura» che abbiamo visto prima valido per Epicuro nel campo dell'azione e della ragione umana. Intravediamo un abbozzo, ma non più che un abbozzo, di origine razionalistico-contrattualistica della società, là dove Epicuro sembra parlare di patti, *συνθήκαι*, stretti fra gli uomini nei vari luoghi in vista dell'utile reciproco: si intravede una concezione della società come prodotto del *λογισμός* umano volto alla ricerca dell'utile, cioè alla soppressione di quel dolore ch'è dato dall'insicurezza e dal bisogno¹¹², motivo su cui torneremo meglio e più ampiamente fra poco, esaminando l'importanza della concezione della genesi delle arti nell'epicureismo. Ciò ch'è da sottolineare è, per ora, come Epicuro, in base a questa concezione razionalistico-utilitaristica del vivere sociale, senta fortemente la relatività delle leggi, le leggi che sono strumenti pratici in vista dell'utilità, da adattarsi alle circostanze, ai *καίποι*: la giustizia delle leggi è valida in quanto si identifica con l'utilità che esse arrecano, viene meno col venir meno di questa utilità. Esse sono costruzioni strumentali, valide relativamente a una comunità nei suoi rapporti reciproci; per cui senza costruito sarebbe voler fissare un giusto in sé, uguale per tutti e in tutte le circostanze: Epicuro si pone sotto questo aspetto sulla linea del pensiero politico sofistico, scopritore della relatività del giusto legale, di quella costruzione umana, rispondente a norme relative a un determinato ambito, ch'è la legge politica, la legge della città¹¹³. Ma le somiglianze finiscono qui: in realtà nulla è più lontano da Epicuro del realismo politico spregiudicato della sofistica. Epicuro contesta la validità di queste forme politiche dal punto di vista di una sapienza superiore, riprendendo il motivo, non sofistico questo ma democriteo, secondo il quale queste costruzioni strumentali non sono fatte perché il sapiente le segua; sono fatte tutt'al più perché il sapiente ne sia esteriormente protetto, hanno nei suoi riguardi una funzione puramente negativa¹¹⁴. Il suo intento non è quello di scrutare il meccanismo concreto delle forze politiche, ma quello di denunciarne la pura strumentalità momentanea nei confronti degli autentici valori etici, del vero «fine secondo natura».

Il sapiente è dunque, nella dottrina epicurea, un isolato? Tutt'altro, Epicuro respinge nettamente la vita del filosofo mendicante ed errante, lo *πτωχεύειν* cinico, implicante l'isolamento. Il sapiente vive in una sua società ch'è anch'essa fondata sull'utilità reciproca, afferma Epicuro contro la concezione platonicoaristotelica dell'amicizia perfetta contrapposta a quella utilitaristica e

volgare; ma su un'utilità di natura superiore¹¹⁵. Egli non ammette che vi possa esser un fatto positivo di ordine sociale che prescinda dall'utile, che non scaturisca dalla matrice dell'utilità; il gruppo dei filosofi raccolti nella comunità della scuola, ove ci si dedica insieme allo studio della natura, si gode di serenità imperturbata, si medita sulla gioia trascorsa per continuamente riviverla nel ricordo rasserenante¹¹⁶, obbedisce alle stesse leggi cui obbedisce la società nella sua formazione e nella sua essenza; ma i sapienti sanno comprendere il valore e la portata dell'utile assai più a fondo che non gli uomini comuni, sanno andarne alle radici e interpretarlo razionalmente. L'amicizia fra eletti, l'amicizia di natura superiore che può portare a forme comunitarie a sé stanti entro il più vasto complesso comunitario della *pólis*, è stata già teorizzata da Platone, e successivamente da Aristotele, senza i quali non si comprenderebbe il sorgere e il formularsi delle dottrine epicuree dell'amicizia; e le scuole-comunità fondate da Platone e da Aristotele sono il presupposto immediato della scuola di Epicuro, il *Kêpos* o Giardino¹¹⁷. Ma la giustificazione teorica dei motivi che stanno alla base di queste formazioni comunitarie è profondamente diversa. Soprattutto nel confronto con l'Accademia, opera profondamente, a differenziare le due comunità, un tutto diverso presentarsi del rapporto fra comunità e società, che consegue del resto a una del tutto diversa, in Platone e in Epicuro, concezione della società politica.

Per Epicuro, la scuola compie ciò cui la società politica è impotente: il corpo dei filosofi riuniti nella scuola è un modello di comunità, è una società riuscita, perché fondata sulla chiara conoscenza della natura delle cose e unita dai vincoli di quella vera e costante amicizia ch'è possibile solo in quell'ambito ristretto. La scuola di Epicuro non è aperta alla società come, nei primi tempi della sua attività almeno, era stata la scuola di Platone, che si poneva non solo come centro di ricerca filosofica comune e di amicizia eletta ma anche come possibile scuola di riformatori, di legislatori di città, di ispiratori e consiglieri politici di monarchi; non vede alcun suo prolungamento di attività nella vita della società politica; considera la sua *φιλία* perfetta proprio perché contenuta entro l'ambito di rapporti comunitari metapolitici e non proiettata verso la comune partecipazione alla vita politica. La scuola di Epicuro contesta la società con la creazione contrapposta di una piccola società di eletti che trova in sé la sua completezza di rapporti; ciò era solo tendenziale nelle scuole filosofiche, Accademia e Peripato, mentre è, nel *Kêpos*, ormai motivo pieno e spiegato. Esso è una associazione fondata su puri rapporti sociali e non politici, né destinati in qualche modo, come la *φιλία* platonica, a prolungarsi in rapporti politici, nel legame di amicizia fra possibili capi di uno stato¹¹⁸; e offre alla società il modello di quello che i rapporti umani dovrebbero essere, di

concordia, di mutuo aiuto e sostegno, di imperturbata serenità.

Del resto, la contestazione che Epicuro compie della società che lo circonda, nella sua complessa articolazione, non si limita al piano politico, ma la investe largamente sotto l'aspetto culturale. Come già abbiamo visto, Epicuro considera pericolosa per la ἀταραξία del sapiente, e quindi condannabile, ogni forma di vita culturale che si ponga come valida di per sé, su piano puramente teoretico, senza rapporto diretto col τέλος κατὰ φύσιν. Questa sua posizione lo porta a una violenta contrapposizione polemica non solo con forme di cultura e di educazione corrente, come la retorica, volte solo a vani artifici tecnici del tutto inutili se non spesso distraenti e dannosi rispetto al fine della vita etica¹¹⁹, ma anche con la stessa scienza; non ancora con la scienza ellenistica più piena, che sta prendendo le mosse ed entrando nella sua fase di maggior vigore negli ultimi anni della vita di Epicuro; ma piuttosto, a quanto sembra, con la scienza della seconda metà del IV secolo, dei suoi anni giovanili, se Eudosso e la sua scuola sono il bersaglio a noi più noto di questa sua polemica¹²⁰. La ricerca dell'astronomo eudossiano appare ad Epicuro una forma di inutile e ambiziosa costrizione, παραβίασις, una sorta di violenza esercitata d'arbitrio sui dati dell'esperienza che non si lasciano ricondurre a soluzioni univoche se non appunto mediante uno sforzo indebito; ed egli giunge, per questa via, a condannare sprezzantemente anche certi spunti sperimentalistici della scienza contemporanea, quali la costruzione di macchine, ὀργάνα, o modelli astronomici riproducenti il moto dei cieli, con toni di aristocratico disprezzo per questa attività «degnata di schiavi»¹²¹; il che ci dimostra, oltre all'atteggiamento antisperimentalistico di cui già si è detto, anche la fondamentale adesione di Epicuro al limite antitecnico per lo più comune al pensiero greco, e che caratterizza in generale il pensiero e l'attività scientifica nel mondo antico. D'altra parte ciò non avviene, in Epicuro, a vantaggio della ricerca matematica pura, la quale analogamente non trova molta grazia presso di lui; gli spunti matematizzanti che sono indubbiamente presenti nella sua dottrina fisica sono anche, come abbiamo visto, assolutamente eterodossi; Epicuro si serve della metodologia matematica con libertà ancor maggiore di quanto non facessero i filosofi della tradizione a lui precedente¹²², né la presenza di un matematico come Polieno alla sua scuola sembra avergli ispirato un particolare rispetto per la metodologia specifica della matematica in quanto scienza a sé stante¹²³. È certamente interessante confrontare questo atteggiamento generale di Epicuro verso le forme culturali di cui il mondo ellenistico ci offre così ricca fioritura e articolazione specialistica con l'atteggiamento di scuole parallela alla sua, del Peripato ad esempio, che, sulla scia di suggestioni aristoteliche ben precise, già alla fine del IV secolo, sembra orientarsi verso una sorta di consacrazione ufficiale di queste

forme, se Eudemo di Rodi può addirittura progettare una raccolta sistematica di storie delle varie scienze teoriche speciali, κατὰ μέρος¹²⁴: la geometria, l'aritmetica, l'astronomia. Qui abbiamo un riconoscimento della vita e dello sviluppo autonomo di queste scienze rispetto a quella ch'è la, superiore sì, ma distinta da loro nel suo ambito e nei suoi metodi, ricerca filosofica; mentre il modo che Epicuro ha di contestare polemicamente la cultura vigente consiste nella continua negazione ad essa di autonomia e di validità specifica, sia pur parziale, nel continuo sforzo di ricondurla alla subordinazione all'esigenza filosofica, che vuole che ogni ricerca sia indirizzata al vero fine e non ammette riconoscimenti di verità parziali e separate non relative a questo.

Il panorama dello sviluppo culturale che Epicuro coltiva non è quello, già di tipo decisamente ellenistico, che ci presenta la ricerca del Peripato; non è il panorama dello sviluppo delle scienze teoriche speciali; ma è quello, proprio della filosofia del v secolo, dello sviluppo delle arti. Quando Lucrezio e Diogene di Enoanda ci riportano il quadro dello sviluppo delle varie arti «utili» nel corso della storia della civiltà umana, ci troviamo di fronte a un'esposizione di tale sviluppo ch'è ancora nettamente quella dell'illuminismo ionico-sofistico, e, anche se non possediamo la trattazione che Epicuro deve aver dato di questo motivo, non abbiamo difficoltà a riferirne a lui stesso il contenuto: nel quadro del v libro del *De rerum natura* e nei più rapidi riferimenti dell'epigrafe di Enoanda vi sono alcuni tratti che ci riportano direttamente a Epicuro, e la stessa relativa arcaicità del quadro fa pensare di per sé a un pensatore ancora non troppo lontano da Protagora e da Anassagora, per non dire naturalmente di Democrito¹²⁵. Il quadro che Lucrezio e Diogene di Enoanda ci offrono è il quadro di quello sviluppo graduale della vita civile che in Protagora aveva il suo culmine nella vita politica, in quella virtù politica superiore a tutte le scienze o arti speciali in quanto sola capace di fondare la convivenza umana¹²⁶. Nel quadro lucreziano lo sviluppo delle arti, escogitate ciascuna per venir incontro a un bisogno, per sanare una mancanza che arreca dolore, rimedio tutte al dolore dell'umanità, culmina in quel sapere filosofico che costituisce la vera e sicura abolizione del bisogno e del dolore, trasponendo la funzione di soccorso propria dell'arte su un piano diverso e superiore¹²⁷.

Lo schema dello svolgimento, l'idea della gradualità e della variazione progressiva, dell'adattamento alle circostanze, del maturarsi a poco a poco del λογισμός umano, sembra un tratto decisamente epicureo, e a Epicuro particolarmente caro. Lo osserviamo, nell'opera stessa di Epicuro, nell'*Epistola ad Erodoto*, nel passo sull'origine del linguaggio, ove ritroviamo gli stessi tratti che contraddistinguono il quadro dello sviluppo delle arti negli epicurei più tardi: la natura, da una fase di impulso spontaneo iniziale, in cui si formano le

parole sotto la spinta della necessità, cede il luogo gradualmente a una vera e propria elaborazione tecnica della parola, con varietà articolata di espressioni; lo sviluppo del raziocinio umano, del λογισμός, porta la φύσις a trasformarsi in τέχνη¹²⁸. Già nel rifiuto epicureo della vita da mendicante del filosofo cinico e dei suoi ideali è implicito il riconoscimento della validità del vivere civile, e sarebbe tradire il suo pensiero attribuirgli l'ideale dei ritorni alla società primitiva, ai cinici invece così caro¹²⁹. L'utile giustifica l'arte e la produzione di strumenti il fine della filosofia, il fine dell'amicizia, il fine della stessa società umana, è il fine anche dell'arte produttiva, su diverso piano. Vediamo Epicuro riprendere il parallelo, già caro ad Aristotele, di abilità tecnica, capace di produrre razionalmente oggetti, e azione razionale che si identifica con virtù; ma non, come Aristotele, per un interesse per l'intrinseca struttura ontologica dei due procedimenti, quanto piuttosto per una uguale relazione al fine; come l'arte produttiva e utile, dice Epicuro secondo una fonte importante confluita in Diogene Laerzio (e la teoria è riecheggiata da Cicerone)¹³⁰, anche la virtù si giustifica non di per sé stessa, ma in vista della produzione di un certo fine. Al di là delle distinzioni stabilite da Aristotele fra πράξις, azione, e ποίησις, produzione, l'una avente in sé il proprio fine, l'altra fuori di sé, nell'oggetto e nel risultato cui mette capo¹³¹, realtà come la giustizia e la medicina sono accomunate da Epicuro sotto lo schema generale della produzione dell'oggetto e del risultato utile, cioè della rispondenza a un fine che è profondamente radicato nella natura.

Sopra, parlando della polemica contro gli astronomi e della condanna del loro uso di rudimentali strumenti tecnici, si è messo peraltro in rilievo come Epicuro non presenti affatto una posizione diversa da quella tradizionale del pensiero greco nei confronti della tecnica produttiva; e quanto ora si è detto della sua giustificazione delle tecniche produttive come forma di soccorso rispetto a un bisogno, quindi di dolore, non contraddice assolutamente a tale affermazione. Il problema di Epicuro non è epistemologico, ma etico; l'arte di ogni tipo, produttivo o non produttivo, in quanto capacità tecnica di esercitare una certa funzione, si giustifica non intrinsecamente in sé stessa, per la validità razionale delle sue regole e dei suoi procedimenti, ma perché serve a uno scopo utile immediato. Così non è tanto esatto dire che Epicuro dà una valutazione positiva delle arti quanto piuttosto dire che egli dà una netta svalutazione delle scienze teoriche, la sola scienza teorica produttrice di utile essendo la φυσιολογία, la retta conoscenza della natura; così come il fatto che nell'orizzonte storico-culturale di Epicuro le arti produttive sembrano avere un posto di notevole importanza è non tanto da considerarsi un tratto innovatore quanto da mettersi in rapporto col fatto già notato che il suo atteggiamento è e rimane arcaizzante, a confronto soprattutto di quello di contemporanee scuole

filosofiche ellenistiche; un atteggiamento ancorato a un quadro dello sviluppo storico-culturale già antico e notevolmente tradizionalistico nell'articolato e fiorente mondo specialistico del III secolo.

Oltre a questo possibile equivoco da dissipare, ve ne è anche un altro, quello della caratterizzazione di «democratico» di frequente usata per il messaggio epicureo. Tale insegnamento, si dice, è aperto a tutti, anche alle donne e agli schiavi, categorie per lo più misconosciute e conculcate; e il disprezzo di Epicuro per le scienze in genere fa sì che ad esso possano accedere gli uomini di qualsiasi classe e formazione sociale, non richiedendo esso alcuna formazione culturale preliminare, alcuna propedeutica, quale solo le classi abbienti possono permettersi. Dei due argomenti, tutt'al più questo secondo può avere un certo appiglio nella realtà; ma bisogna guardarsi dal fare di un fatto che rimane accidentale rispetto alla dottrina di Epicuro, ai suoi scopi e intenti, alle sue esigenze squisitamente etiche, un tratto caratterizzante di essa; la non necessità di una propedeutica scientifica discende per Epicuro da premesse teoriche assolutamente estranee alla «popolarità» c meno del suo insegnamento, e abbiamo già visto che raggiungere il grado più alto della conoscenza filosofica comportava per i discepoli di Epicuro tutto un difficile complesso di nozioni filosofiche tecniche, espresse in un linguaggio strettamente «esoterico», per iniziati alla ricerca. Ancor meno rilevante l'altro argomento, se si pensa che la filosofia greca ha distinto sempre, tutta e costantemente, la brutta situazione di fatto da quella di diritto e di valore: l'aristocratico Platone afferma nelle *Leggi* che la schiavitù di fatto non si identifica con quella reale e intrinseca, e molti liberi sono più schiavi degli schiavi; nella *Repubblica* il rampollo delle classi elevate che dimostri natura inferiore è inesorabilmente respinto nella sfera dei produttori, incapaci di pensare razionalmente e quindi di dominare politicamente¹³².

Nella scuola di Platone erano pure ammesse donne, dal momento che conosciamo il nome di allieve di Speusippo; e del resto basta aprire la *Repubblica* per trovare di ciò ampia giustificazione teorica¹³³. La presenza, nella scuola epicurea di schiavi, come il discepolo Mys, è stata ampiamente ridimensionata dalla critica più recente¹³⁴, né l'affrancamento di schiavi fatto da Epicuro alla sua morte è da ritenersi filosoficamente molto significativo; si deve anche dire che Epicuro si dimostra chiuso ad ogni cosmopolitismo, ferreamente convinto che solo i greci sono capaci di filosofare¹³⁵, sì che su questo punto il suo radicalismo appare maggiore di quello di Platone, propenso a riconoscere anche fra i barbari, sia pure eccezionalmente, nature filosofiche, o di Aristotele, che, malgrado l'affermazione, fatta altrove, dell'incapacità propria del barbaro di esercitare vera libertà politica, non disdegna di accennare implicitamente a una filosofia dei barbari quando indica, ad

esempio, nei Magi persiani i sostenitori di teorie metafisiche poi sviluppate dai Greci¹³⁶. Questo radicale filellenismo di Epicuro continua nei primi discepoli, se ad Ermarco, o almeno così è probabile, è da attribuirsi l'affermazione che anche gli dèi, dotati di favella come gli uomini, parlano in greco, dal momento che la loro lingua non può essere che la più perfetta, l'unica degna della ragione umana dispiegata; né possiamo esser certi che la teoria non fosse già sostenuta in questa forma da Epicuro stesso¹³⁷.

A tutto ciò è poi da aggiungersi il carattere intrinsecamente aristocratico dell'ideale epicureo di vita; che non contraddice affatto, in questo, a tutta l'impostazione generale del pensiero antico. L'ideale di Epicuro è per pochi capaci di attuarlo; è un ideale di vita arduo e difficile; richiede un superiore distacco dalle cose e dalle circostanze, un superiore ripudio del volgo e delle sue passioni. Aristocratismo, beninteso, che trascende il piano politico-sociale; i molti, i πολλοί, il «volgo» di cui parla Epicuro, non è altro — uso ormai consolidato da una lunga tradizione nel pensiero antico — che lo stuolo degli incapaci di attingere la vera filosofia, qualunque sia poi la sua caratterizzazione esteriore nell'ambito della società. Ma si tratta pur sempre di aristocrazia dello spirito; nella figura del sapiente ellenistico, che non conosce, com'era invece nella visione etica, ad esempio, di Aristotele, «beni di secondo grado»¹³⁸, che non fa concessioni neanche parziali, come già Platone ed Aristotele, alle passioni, ma le respinge in forma rigorosa e assoluta¹³⁹, si accentua il radicalismo aristocratico nei riguardi dell'uomo comune; e l'indifferenza verso tutto ciò ch'è esteriore, legato a circostanze effimere, conferisce profondamente all'isolamento del sapiente dal resto della comune società.

Che questo isolamento è concepito in forma comunitaria, è peraltro cosa che non si ribadirà mai a sufficienza. Epicuro non mira ad alcuna riforma della società, ma mira certamente alla fondazione di una comunità di sapienti su basi razionali, profondamente convinto che solo chi abbia la capacità di attingere la vera filosofia può far parte di questa piccola società perfetta. La sua scuola comprende anche coppie coniugali, come Temista e Leonteo, o legate da libera unione, come Metrodoro e Leonzio¹⁴⁰, perché egli non vieta in assoluto al sapiente di sposarsi, pur ritenendo in linea di massima preferibile l'astenersene¹⁴¹. Dei gradi di iniziazione culturale vigenti al suo interno, poco sappiamo per poterli fissare con sufficiente precisione; è certo peraltro che dalle stesse lettere rese a noi da Diogene Laerzio abbiamo già l'impressione di diverse tappe di gradualità didattica: si pensi come la lettera ad Erodoto sia, ad esempio, assai più complessa, difficile, tecnica che non la facile ed «essoterica» lettera a Meneceo; essa è probabilmente epitome assai stretta del Περὶ φύσεως¹⁴², e la difficile prosa tecnica di quest'ultima opera ci dà un'idea

ancora ulteriore delle difficoltà interpretative che Epicuro doveva offrire ai suoi discepoli, probabilmente con gradazione articolata a seconda del diverso grado di perfezione intellettuale e morale raggiunto¹⁴³. Dell'atteggiamento pratico, invece, che contraddistingueva i membri della scuola siamo assai più largamente informati, soprattutto attraverso le lettere di cui Filodemo ci riporta così abbondanti citazioni. La scuola, in omaggio alla teoria secondo cui anche la vera amicizia ha le sue radici nell'utile reciproco, è fondata sul principio del mutuo aiuto, di carattere morale e materiale, su una concezione attiva e militante della reciproca solidarietà. Il mantenimento dei discepoli appare a carico della scuola stessa; Epicuro nelle sue lettere insiste di continuo sul dovere del versamento degli oboli, mostra di aver tassato gli amici ciascuno per una certa quota, chiede in particolare di più a chi, come Mitre o Idomeneo, data la loro preminente posizione politica, si trova in grado di poter offrire aiuto più abbondante e generoso¹⁴⁴. Ma in pari tempo vediamo anche ch'egli dichiara caduto il principio arcaistico, di origine pitagorica e ancora caro a Platone, «comuni sono le cose degli amici», κοινὰ τὰ τῶν φίλων; dal punto di vista giuridico egli lascia alla scuola una maggiore libertà interna, una struttura più libera e aperta che non quella, ad esempio, dell'Accademia, non imponendo alcuna stretta comunanza di beni e proprietà¹⁴⁵. Che poi l'aiuto si eserciti in maniera particolare in momenti di necessità drammatica o particolarmente stringente, lo dimostrano episodi come quello della prigionia di Mitre e della sua liberazione ottenuta da Epicuro tramite Metrodoro, sulla cui grande importanza per Epicuro ironizzeranno poi a lungo i nemici del *Kêpos*¹⁴⁶, o la stessa acuta preoccupazione di Epicuro morente per i giovani figli di Metrodoro, da lui ripetutamente e pressantemente affidati alla comunità degli amici nel suo testamento. Un saldo e continuo legame di amicizia attiva unisce Epicuro ai suoi, e i discepoli a lui: il fitto intrecciarsi di lettere che riusciamo, se non altro, a intravedere attraverso Filodemo, ci dà un'idea sufficiente della più viva e stretta comunità di assistenza reciproca e di mutuo soccorso che il mondo antico abbia conosciuto prima delle comunità cristiane. Possiamo dire che, con Epicuro, l'ideale comunitario del mondo greco è giunto alla sua perfezione; rispetto all'insieme della società, si tratta comunque di un ideale tipicamente secessionistico.

In questa piccola comunità di eletti, il legame religioso è particolarmente intenso, la caratterizzazione religiosa particolarmente marcata. La stessa concezione di *φιλία* assume carattere schiettamente religioso, col ricorso al linguaggio stesso dei misteri, quando, nello *Gnomologio Vaticano* (raccolta che pensiamo ci riporti, almeno in parte, la voce dello stesso Epicuro)¹⁴⁷, troviamo tale concezione espressa in concomitanza con la parola μακαρισμός, che non è semplicemente indice di una qualsiasi allegrezza, ma allude a una sorta di

allegrezza mistica e comunitaria¹⁴⁸. Il rapporto di Epicuro con i suoi, che si ripete poi in quello, ad esempio, di Metrodoro con i più giovani discepoli (si pensi, ad esempio, al suo rapporto col giovinetto Pitocle) conosce aspetti affini alla vera e propria «cura di anime» o direzione di coscienze, nuovi alla convivenza della scuola filosofica¹⁴⁹; ed è certo che, se il culto della scuola nei riguardi di Epicuro e dei primi Epicurei, dei καθηγεμόνες, si andrà accentuando nel corso della sua lunga storia, Epicuro stesso appare aver largamente fomentato questo culto, con l'istituzione di feste in onore di Metrodoro e in suo stesso onore, con incoraggiamento all'entusiasmo religioso dei discepoli per la sua figura (valga per tutti l'esempio famoso della venerazione da parte di Colote)¹⁵⁰. L'Accademia e il Liceo hanno sperimentato già forme interne di culto coerenti alla loro organizzazione religiosa, di θιάσοι o associazioni culturali; un culto in onore delle Muse così come un culto in onore della stessa Amicizia, forse associata al nome di Platone o di Aristotele¹⁵¹; ma non hanno mai conosciuto forme di culto per il fondatore così piene e così dirette. Nel *Kêpos* la figura di Epicuro è e resta quella del «salvatore», venuto a dissipare le nebbie delle superstizioni perturbatrici, a liberare gli uomini dal dolore. Così essa più tardi apparirà a Lucrezio, interprete precipuo di questo atteggiamento, che non sarà abbandonato per quanto la figura del salvatore possa allontanarsi in remota antichità¹⁵².

La raccolta di scritti che qui presentiamo tradotta si estende solo fino al terzo scolarca del *Kêpos*, a Polistrato; e comprende quel poco che le testimonianze letterarie e i papiri, in forma lacunosa e frammentaria, ci hanno reso delle opere degli immediati discepoli di Epicuro, Metrodoro, Ermarco, Colote; di Polieno non possediamo che qualche rara notizia, e, forse, la bellissima lettera a un fanciullo, che alcuni peraltro ancora rivendicano ad Epicuro¹⁵³; un po' di più è possibile offrire di Polistrato, del quale si può ricostruire con una certa completezza (ma ciò grazie a acute, e necessariamente spesso ipotetiche, integrazioni di studiosi) l'operetta *Dell'irragionevole disprezzo*. Possiamo così farci un'idea di quello che fu la scuola di Epicuro intorno a lui e nei primi decenni dopo la sua morte. Inoltrarci nell'esame del *Kêpos* del II secolo, possibile solo indirettamente, attraverso Cicerone e Filodemo, a parte il caso del solo Demetrio Lacone, della cui produzione conosciamo qualcosa per via diretta, affrontare i problemi dello sviluppo ulteriore del *Kêpos* attraverso le fasi sia della polemica contro la logica stoica, sia della polemica contro la dottrina stoica del fato, ci avrebbe veramente portati troppo oltre; solo la vastissima produzione di Filodemo, che tanto ci riporta della precedente fase della scuola legata al nome di Zenone di Sidone, avrebbe richiesto una raccolta a sé stante.

È da vedere brevemente che cosa risulta a noi, sul piano dell'interpretazione filosofica, dall'esame di questa prima produzione della scuola di Epicuro; che non contiene alcuna novità di rilievo rispetto alla dottrina di Epicuro stesso, ma costituisce un'interessante prosecuzione e applicazione dei suoi temi e presenta anche qualche volta alcune note singolari e originali. La scuola è in questi anni, vediamo, particolarmente fervida di polemiche, e non solo di attacchi contro i contemporanei, ma anche di interpretazioni polemiche e demolitrici nei riguardi dei filosofi del passato. Il suo intento predominante appare quello di dimostrare che la sola filosofia di Epicuro è quella che garantisce il raggiungimento del fine etico; non solo, ma che tutte le filosofie precedenti e contemporanee che se ne differenziano sono tali da distruggere le stesse basi dell'esistenza e della convivenza umana. Contiene, quindi, un forte aspetto competitivo e critico, che conferma e prosegue quello del maestro; e a tale fondamentale motivo polemico si intreccia una varietà di altri motivi filosofici, anch'essi variamente proseguiti la tematica epicurea.

Metrodoro, amico intimissimo e stretto collaboratore di Epicuro (il suo nome compare di frequente nello stesso περί φύσεως, di cui un libro, il XXVIII, sembra essere stato concepito da Epicuro quasi in forma di colloquio con lui)¹⁵⁴, ha certamente adottato i suoi stessi bersagli polemici: il suo *Contro chi dice che la scienza della natura fa divenire buoni retori* è evidentemente scritto in polemica contro chi riteneva l'atomistica democritea atta a conferire, insieme con la conoscenza dell'esatta natura dell'uomo, anche abilità retorica e politica, contro Nausifane, quindi¹⁵⁵. Insieme che polemica antifilosofica, esso è anche polemica antiretorica, polemica quindi contro una τέχνη speciale, che trascende il piano strettamente filosofico per risolversi in difesa più ampia di un certo tipo di educazione, o ripudio di un certo tipo di cultura. Vediamo Metrodoro affermare, su piano generale, che nessun'arte è capace di conoscersi, di teorizzare se stessa, se non la filosofia¹⁵⁶: il che, a parte la interessante ripresa di un terna platonico¹⁵⁷, è anche una notevole presa di posizione contro l'autonomia teorica delle scienze, dal momento che (basti pensare all'importanza assunta ad esempio, a partire dal v secolo, dalla trattatistica medica) esiste nel mondo culturale greco tutta una fiorente e vigoreggiante tendenza, da parte dei cultori delle scienze, a elaborare una trattatistica teorica loro propria e specifica. Metrodoro, come Epicuro, rifiuta la validità di tale atteggiamento e di tale trattazione¹⁵⁸.

La polemica antifilosofica sembra avere, nel *Kêpos*, il maggiore sviluppo con Colote. Sono importante bersaglio, i Cinici: il Mene-demo contro cui egli polemizza vivacemente nei due scritti antiplatonici sul *Linde* e sull'*Eutidemo* è certamente il suo allievo, poi passato alla scuola del cinico Echecrate,

Menedemo (difficile pensare ad altri contemporanei dello stesso nome, come Mene-demo di Eretria)¹⁵⁹. La contesa verte sull'interpretazione dei poeti: Colote respinge ogni validità della poesia, dell'ᾠδὴ, del suono, di per sé, accetta la parola, seguendo l'impostazione di Epicuro, solo quando essa sia subordinata all'utilità, cioè a un uso specifico in vista di un fine¹⁶⁰. Nell'ambito di questa polemica spunta anche un accenno che si potrebbe considerare il primo tratto di polemica antistoica, se non riflettessimo peraltro che la *Politeia* di Zenone contro la quale Colote dirige i suoi strali è opera ancora fortemente legata al cinismo, e che la figura del sapiente «buono a cuocere le lenticchie» che ivi è disegnata, e che Colote irride, è ancora piuttosto la figura del sapiente cinico che non di quello stoico¹⁶¹. La contesa contro i contemporanei sembra quindi prendere soprattutto la scuola cinica a bersaglio, una vera e propria polemica antistoica intervenendo solo più tardi nel corso della storia della scuola.

Oltre air attacco anticinico, troviamo peraltro ancora nell'opera di Colote, resaci in gran parte da Plutarco, *Che non è possibile vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*, altri due attacchi di rilievo a dottrine di contemporanei: uno, assai sottile, contro i Cirenaici; un altro contro l'Accademia di Arcesilao. L'attacco contro i Cirenaici ci interessa in Colote soprattutto perché si effettua dal punto di vista gnoseologico, contro la più nota polemica di Epicuro e della sua scuola incentrata sull'etica edonistica, sulla diversa interpretazione del piacere; Colote irride la dottrina dei Cirenaici come inficiata da scetticismo e soggettivismo:

essi negano realtà vera oltre le apparenze agli oggetti esterni, cosicché sono costretti poi ad affermare che il conoscere l'oggetto esterno da parte del soggetto è produrlo identificandosi addirittura con esso: conoscere il muro è «diventare muro», creandosi una sorta di confusione fra l'immagine che appare e il soggetto che si identifica con essa¹⁶². L'attacco contro Arcesilao colpisce la dottrina accademico-scettica della sospensione del giudizio, della ἐποχή, contrapponendole la dottrina della ἐνάργεια, della evidenza, che forza all'assenso; e quando poi Colote dichiara assurda la preposizione che una realtà non si possa né affermare né negare, com'è implicito della dottrina delle ἐποχή, ci chiediamo se egli non presupponga l'adesione, anche se del tutto implicita, al principio aristotelico del terzo escluso¹⁶³.

Tutto l'attacco di Colote contro gli avversari, contemporanei o no, s'incentra sull'aspetto gnoseologico, sì che c'è da chiedersi se questo non costituisca un approfondimento personale notevole della dottrina epicurea, dal momento che in Epicuro, per quanto ci è dato conoscere direttamente della sua opera, la polemica contro gli avversari appare piuttosto orientata in altre direzioni, in senso fisico o in senso logico. Particolarmente interessante, tra le

polemiche dirette contro i filosofi del passato (che Colote sembra aver tutti passati diligentemente in rassegna, senza risparmiare alcuno), quella contro Platone, condotta contro il cuore stesso della dottrina platonica, contro la dottrina delle idee. Anche Platone è accusato da Colote di soggettivismo, sulla base di uno stretto realismo conoscitivo: egli ha negato realtà agli oggetti che ci appaiono nella vita quotidiana, ha capovolto il rapporto fra reale e ideale; sulla base di una filosofia cosiffatta è dunque impossibile un qualsiasi comportamento concreto¹⁶⁴. Altrove, in altre opere, Colote sembra essersi comunque pronunciato contro Platone anche sotto un altro punto di vista, quello più specifico della educazione, della παιδεία filosofica, criticando l'uso dei miti nel dialogo platonico; uso sentito dall'epicureo come precipuamente antiscientifico, antirazionale, e irriso, e considerato diseducativo alla vera filosofia, alla vera conoscenza della natura, che non è da contaminarsi con la favola assurda dei poeti¹⁶⁵. Mentre, quindi, Epicuro conduceva il suo attacco antiplatonico anzitutto nella forma della contrapposizione alla fisica del *Timeo*, Colote per suo conto sembra aver inteso completare sotto altri aspetti l'opera del maestro.

Contro Empedocle, contro il suo misticismo, contro il vegetarianismo coltivato attualmente da chi si richiama alla tradizione che usiamo chiamare genericamente orfico-pitagorica, e cioè probabilmente contro Senocrate e la sua scuola, si rivolge Er-marco nell'opera appunto che ha per titolo *Disseriazioni epistolari contro Empedocle*. In quest'opera egli sembra peraltro, al di là della semplice polemica, tratteggiare un quadro dell'origine e dello svolgimento dell'umanità che ha un carattere notevolmente diverso dagli altri analoghi quadri di scuola epicurea: nella storia dello sviluppo umano che, resaci dalla tarda testimonianza di Porfirio, a lui sembra doversi riportare con relativa sicurezza¹⁶⁶, vediamo un particolare rilievo dato all'opera di legislatori sapienti che hanno dato all'umanità primitiva certe norme di azione valide per le età successive, un più accentuato intellettualismo, insomma, rispetto ad altri di questi disegni antropologici di scuola epicurea. Se è vero che Diogene di Enoanda, con l'irrisione della dottrina che affida la nascita del linguaggio all'opera di un preteso «legislatore dei nomi» ci riporta un tratto della polemica di Epicuro contro Platone e l'artificialismo intellettualistico con cui la teoria è trattata nel *Cratilo*¹⁶⁷, non possiamo non notare la profonda differenza dal modo con cui qui in queste pagine vediamo tracciato il problema dell'origine della civiltà; Ermarco sembra riprendere qui piuttosto, al di là dell'insegnamento di Epicuro, un tema di Democrito, quello del governo di saggi re primitivi da questi ipotizzato; questo tema sarà del resto ripreso più tardi dalla scuola epicurea da un lato, dal momento che ancora lo troviamo in Lucrezio¹⁶⁸, dalla Media Stca dall'altro, poiché esso ha uno sviluppo

nell'antropologia di Posidonio¹⁶⁹.

L'atteggiamento polemico non viene meno nell'allievo di Ermarco a lui succeduto alla direzione del *Kêpos*, Polistrato: l'operetta che sopra abbiamo ricordato è rivolta contro chi, affettando disprezzo per le opinioni del volgo, presenta a sua volta opinioni pseudo-filosofiche ancora più irragionevoli di quelle cui intende contrapporsi. Non sappiamo esattamente chi siano questi avversari: forse gli scettici, forse i cinici della seconda generazione, quella di Telete e di Bione boristenita, forse entrambi¹⁷⁰. Ma quello ch'è interessante è che, con Polistrato, sembra accentuato un motivo che ci porta ormai nel cuore dell'avanzato ellenismo: un certo eclettismo, una certa tendenza all'accettazione di schemi estranei al primitivo patrimonio dottrinale della scuola. Infatti Polistrato si contrappone all'opinione di quanti ritengono sussistere non per natura ma per convenzione realtà quali il bello o il turpe, che rifiutano validità oggettiva ai concetti etici; e in tale contrapposizione fa uso di categorie logico-ontologiche che non sono di tradizione epicurea, ma di tradizione accademica: i concetti etici e le realtà che ad essi corrispondono non ricadono sotto lo schema categoriale di «per sé», *κὺθ' αὐτό*, ma sotto quello di relazione, *πρὸς τι*¹⁷¹; hanno validità e realtà purché siano ricondotti entro quest'ambito. Ora, la contrapposizione «per sé - in relazione ad altro», *καθ' αὐτό - πρὸς τι*, ravvisabile già, in forma non rigida né ancora tecnicizzata, in Platone¹⁷², è poi tipicamente propria dell'Accademia, e attribuita dalle testimonianze esplicitamente a Senocrate¹⁷³; e l'operetta aristotelica *Categorie* la raccoglie poi ampliandola, articolandola e trasformandola¹⁷⁴. E interessante per noi vedere come Polistrato non abbia difficoltà a dare cittadinanza a tali schemi nell'ambito della concettualistica di tradizione epicurea: il che indica, insieme con il proseguire dell'atteggiamento polemico, in pari tempo anche una disponibilità all'accoglimento di concetti originariamente estranei ch'è indice di un mutamento del sentire filosofico, appena ai suoi inizi nel tempo in cui egli scrive, ma già sensibile attraverso la sua opera.

Da quel che possiamo intravedere, quindi, della produzione di questa prima fase della vita della scuola, ci deriva un'impressione di fedeltà sì alla dottrina di Epicuro, ma non di stanca e pedissequa ripetizione. E sappiamo anche che, nella fase immediatamente successiva, la polemica antistoica darà nuovo impulso al ripensamento dei principali temi epicurei; sì che l'epicureismo che conosceranno e, con diverso animo, ci riferiranno Lucrezio e Cicerone non potrà non essere — di qui insieme l'interesse dei loro riferimenti, e la cautela critica con cui dobbiamo guardarli ai fini della ricostruzione del genuino pensiero di Epicuro¹⁷⁵ — un epicureismo carico di tutti gli arricchimenti critici e polemici dovuti a due secoli di disputa filosofica ininterrotta.

1. Per la cronologia di Democrito cfr. V. E. ALFIERI, *Atomos Idea*, Firenze 1953 (2ª ediz., Galatina 1979), cap. 2 e *Per la cronologia della scuola di Abdera*, in *Estudios Mondolfo*, Tucuman, 1957, I, PP. 149-167, contro le tesi di L. STELLA, *Intorno alla cronologia di Democrito*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LXX, 1942, pp. 21-46. Dà supporto all'interpretazione dell'Alfieri, recentemente W. C. K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962-1969, vol. II (1965), p. 386.

2. *Phys.*, 231 a 20 segg., con la conclusione in 232 a 23 segg.; *De caelo*, 271 b 10 segg., 303 a 20 segg. (ove Aristotele rimprovera a Democrito l'assurdità in termini matematici che deriva dall'ammissione dell'atomismo, quasi implicante un rifiuto della divisione matematica all'infinito). Per la continuazione della teoria aristotelica del *continuum* e della divisibilità presso gli stoici cfr. soprattutto S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, London, 1959, VII segg., 14 segg., 52 segg.

3. Cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 7-8, e *infra*, p. 47.

4. Per i testi *infra*, pp. 157, 159 ecc. Per l'analoga posizione di Democrito su questo punto, che serve di fondamento a quella di Epicuro, cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, 265 b 24 (= 68 A 58, Diels-Kranz II, p. 99, 6 segg.) e 213 a 27 segg. (67 A 19 = Diels-Kranz II, p. 76, 20 segg.).

5. L'elemento matematizzante ch'è presente nella concezione democritea dell'atomo è stato messo particolarmente in rilievo da ALFIERI, *Atomos Idea*, p. 50 segg., e *L'atomo come principio intellegibile*, in: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, 1959, pp. 61-68. Per una trattazione più generale della fisica quantitativa nell'atomismo C. BAILEY, *Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928 (rist. New York, 1964), p. 123 segg. per Leucippo e Democrito, 282 segg. per Epicuro.

6. Sulla dottrina dei minimi soprattutto BAILEY, *Gr. Atom.*, p. 284 segg. Si discute fino a che punto si possa parlare di distacco di Epicuro da Democrito su questo punto specifico; cfr. GUTHRIE, *Gr. Philos.*, II, p. 504 segg., secondo il quale (in polemica con la tesi opposta di G. Vlastos) Democrito ha trattato l'atomismo con stretta unità di punto di vista matematico e di punto di vista fisico, accettando così implicitamente anche l'atomismo matematico. Ma è certo che anche in questo caso, nel caso cioè che si debba accettare in Democrito una posizione atomistica anche dal punto di vista matematico, la differenza permane assai sensibile: Epicuro ha fatto (*Ep. ad Her.*, 57) netta distinzione fra i due aspetti della questione, per accettare entrambi i due tipi di teoria della indivisibilità.

7. Per l'interpretazione del passo nei singoli termini cfr. *infra*, pp. 166-167 e note *ad loc.* Il carattere matematico della dottrina esposta nel passo è difeso da S. LURIA, *Die Infinitesimallehre der antiken Atomisten*, «Quellen und Studien z. Gesch. d. Mathematik» B II, 1933, pp. 106-185, p. 154 segg., *passim*; da J. MAU, *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, Berlin, 1954, p. 27 sgg., in part. 36-37. Esso è negato invece da G. VLASTOS, *Minimal Parts in Epicurean atomism*, «Isis», LVI, 1965, pp. 121-147, secondo il quale Epicuro non fa mai in realtà parola che di quantità e grandezze fisiche. Per il Vlastos l'atomismo matematico è dottrina troppo assurda, dopo la scoperta degli incommensurabili da parte dei pitagorici, per poter essere adottata anche da chi si professasse avverso alla scienza geometrica. Ma cfr. MAU, *Probl. Infin.*, p. 34: Epicuro dimostra una tenacia ostinata nel respingere certi risultati della scienza matematica del tempo attenendosi piuttosto a convinzioni della mentalità comune. Ciò è in perfetto accordo con tutto l'atteggiamento manifestato dall'*Epistola a Pitocle*, della quale si dirà più oltre.

8. CICERONE, *De fato*, 10, 22 (fr. 281 Us.); cfr. *infra*, p. 326. Sull'importanza di questa dottrina della declinazione degli atomi come una forma di ἐλαχιστον ha insistito il KLEVE, *Gnosis Theon*, «Symbolae Osloenses», Suppl. XIX, Oslo, 1963, pp. 120-121.

9. Così BIGNONE, *Epicuro*, Bari, 1920 (rist. Roma, 1964), pp. 229-230; ipotesi dichiarata peraltro gratuita da BAILEY, *Gr. Atom. Epic.*, pp. 329-330. Cfr., nelle pagine citate del Bignone, anche l'analisi del testo di SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 938, 17 segg. Diels, per cui *infra*, p. 320. Il fatto che il moto non interessi i minimi atomici spaziali, in quanto la *pars minima* ha esistenza fisica indipendente, fu già messo in luce da C. GIUSSANI, *Studi lucreziani*, Torino, 1896, I, p. 59 segg. (cfr. BIGNONE, *Epicuro*, p. 95) sulla base di LUCREZIO, *De rer. nat.*, I, v. 628. Per il problema del tempo in *Ep. ad*

Her. 61-62 cfr. *infra*, p. 160 segg., e quanto ivi citato da MAU, *Probl. Infin.*, p. 39 segg. Contro N. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954, p. 162, ritengo λόγῳ, θεωρητὸς si debba intendere come «comprensibile col solo pensiero» e non «con l'immaginazione». Per ulteriori precisazioni sul tempo teorico e sul rapporto fra tempo e movimento rimando a ISNARDI PARENTE, «Par. del Pass.», 1976, p. 172 segg.

10. Per la dimostrazione che Epicuro tenta dell'infinità dello spazio, cfr. R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934, P. 377 segg., poi *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, 1956, p. 501 segg.

11. *Ep. ad Her.*, 62. Cfr. *infra*, e note *ad loc.*

12. Le aporie intrinseche di questo passo sono state già messe in luce da C. GIUSSANI. *Studi Lucr.*, I, p. 169; MONDOLFO, *Inf. pens. Greci*, p. 384 segg. (= *Inf. pens. ant. classica*, p. 508 segg.); con particolare disamina da J. MAU, *Raum und Bewegung. Zu Epikurs Brief an Herodot* § 60, «Hermes», LXXXII, 1954, pp. 13-24

13. Che l'universo di Epicuro sia perpendicolare, abbia un alto e un basso, non un centro, è ciò su cui ha insistito particolarmente N. W. DE WITT, *Epicurus. His perpendicular universe*, «Class. Journ.» XLIV, 1948, pp. 58-59; *Ep. a. his Philos.*, p. 168.

14. Per le testimonianze cfr. l'espressione παντοῖα σχήματα, «figure di ogni specie», di SIMPLICIO, *In de caelo*, p. 294, 33 segg. Heiberg (68 A 37, Diels-Kranz II, p. 93, 27); ARISTOTELE, *De gen. et corr.*, 325 b 24 segg. (= 67 A 7, Diels-Kranz, II, p. 73, 21 segg.) istituiva già a questo proposito un confronto, e una contrapposizione, fra Platone e Leucippo. VLASTOS, *Minim. parts atom.*, pp. 139 e 147, insiste anche qui sul carattere piuttosto fisico che matematico del ragionamento epicureo.

15. Cfr. PLATONE, *Tim.*, 53 c segg. Per la polemica di Epicuro contro il *Timeo* nel Περί φύσεως, cfr. *infra*, p. 233 segg., e le citazioni ivi fatte di W. SCHMID, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, Leipzig, 1937. Sul problema della finitezza delle forme di Platone, in contrapposizione polemica con l'atomismo, C. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg-Zurich, 1948, p. 124 segg., ripreso poi in *La physique de Platon*, Paris, 1960, p. 22 segg.; a proposito di certe istanze di finitezza e di equilibrio che accomunano Platone ad Epicuro cfr., dello stesso MUGLER, *Pluralisme matériel et pluralisme dynamique d'Anaximandre à Epicure*, «Rev. de Philol. Lit. Hist. Anc.» XXXV, 1961, pp. 67-86.

16. Arr.² 29.24; cfr. *infra*, p. 236. Ci si è chiesto (cfr. D. PESCE, *Il pensiero stoico ed epicureo*, Firenze, 1958, pp. 66-67; *Epicuro e Marco Aurelio. Due studi sulla saggezza antica*, Firenze, 1959, p. 17 segg.; cfr. oggi, per il carattere 'fattuale' della forma dell'atomo, *Saggio su Epicuro*, Bari 1974, p. 55) se le forme degli atomi di Epicuro non escludano addirittura ogni carattere geometrico, dal momento che in realtà, in essi, la forma è dovuta alla delimitazione da parte del vuoto, cioè a una condizione fisica ed esteriore, e non ha rilevanza autonoma come nel platonismo e nell'aristotelismo. Più che di una mancanza di carattere geometrico, tuttavia, come tipica degli atomi di Epicuro, si potrebbe parlare di un modo diverso, e più direttamente legato alla fisicità, di intendere la forma geometrica dei corpi da parte di Epicuro stesso. È indubbio peraltro che il problema della forma specificamente differenziata dei vari atomi non ha, nel sistema di Epicuro, l'importanza che ha in quello di Democrito, non solo ai fini della strutturazione dell'universo fisico, ma anche ai fini della gnoseologia, come meglio si vedrà più oltre.

17. *Ep. ad Her.*, 55-56. Cfr. *infra* p. 165 e note *ad loc.*

18. Per la discussione di questo problema cfr. ALFIERI, *Atomos Idea*, pp. 62-65; GUTHRIE, *Hist. Gr. Philos.*, II, pp. 394-395.

19. Il moto degli atomi in Democrito è un libero volteggiare e librarsi (περιπάλαξις) negli spazi fra i mondi, e assume una forma precisa, il vertice, solo quando si formino le condizioni per la genesi di un cosmo. Su questa libertà originaria assoluta del moto atomico cfr. A. BRIEGER, *Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und Demokritos*, «Jahresber. Stadtgymn. Halle», 1884, e *Die Urbewegung der demokritischen Atome*, «Philol.», LXIII, 1904, pp.

584-596; I. HAMMER JENSEN, *Demokrit und Platon*, «Arch. Gesch. Philos.», XXIII, 1910, pp. 92-105, 211-229; ALFIERI, *Atomos Idea*, p. 81 segg., La funzione determinante del peso nella caduta dei corpi nello spazio è invece chiara in Epicuro, se si pensi semplicemente a passi come *Ep. ad Her.*, 61. Ma, più in generale, Epicuro è debitore alla fisica aristotelica della teoria del moto rettilineo dei corpi fisici.

20. Cfr. per le varie testimonianze raccolte dall'Usener, *infra*, p. 323 segg. La dottrina è stata anche da alcuni negata del tutto ad Epicuro (cfr. M. SOLOVINE, *Epicure. Doctrines et Maximes*, Paris, 1925, 2ª ediz. 1938, p. 149 segg.) ma gli è oggi per lo più riconosciuta, pur variando l'importanza che i vari critici le accordano nell'ambito del sistema di Epicuro. Grande importanza al *clinamen* hanno dato per motivi diversi, due critici diversamente orientati, come il BIGNONE, a parte gli spunti in *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936, soprattutto in *La dottrina epicurea del clinamen*, «Atene e Roma», XLII, 1940, pp. 159-198, sulla base della grande fiducia accordata a Lucrezio come fonte per l'esatta conoscenza di Epicuro, e il DIANO, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», VII-X, 1939-1942, in part. X, pp. 5-49, con una disamina analitica della meccanica del *clinamen* in rapporto alla volontà quale sembra ricostruibile dall'integrazione delle testimonianze coi frammenti del Περὶ φύσεως. Ma per avere un'idea della diversa importanza che i diversi critici danno alla dottrina in questione per la comprensione del pensiero di Epicuro cfr. posizioni limitative quali quelle di D. J. FURLEY, *Two Studies in the Greek atomists*, Princeton, 1967, pp. 215, 232, e quella, volta a dare grande importanza alla dottrina, su cui torneremo fra poco, di K. KLEVE, *Gnosis Theon*, pp. 120-121; *Wie kann man an des Nichtexistierende denken? Ein Problem der epikureischen Psychologie*, «Simb. Osloenses», XXXVII, 1961, pp. 45-47, ecc.

21. CICERONE, *De fato*, 10, 23 (= fr. 281 Us.); LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, vv. 251-293; cfr. in part. 284-286, «quare in seminibus quoque idem fateare necessest / esse aliam praeter plagas et pondere causam / motibus, unde haec est nobis innata potestas». Su questa testimonianza lucreziana si basa la ricostruzione della teoria epicurea da parte del BAILEY, *Gr. Atom. Epic.*, pp. 435-437; *Lucreti De rerum Natura*, Oxford, 1947, II, p. 840. Ma le differenze di essa da quanto ci è conservato in proposito del Περὶ φύσεως di Epicuro sembrano evidenti; cfr. *infra*, p. 19, nota 2.

22. *Ep. ad Her.*, 44, ibid. 54, per il peso come proprietà fondamentale degli atomi; ibid. 61, 7 per il moto in basso trascinato dal peso.

23. BIGNONE, *Epicuro*, pp. 78-79, ha tentato un'integrazione del § 43 dell'*Epistola ad Erodoto*, dove la teoria dovrebbe verosimilmente trovarsi.

24. Una seconda ipotesi è stata avanzata dal BIGNONE, *La dottrina epicurea del clinamen*, cit., che cioè l'*Epistola ad Erodoto* sia stata scritta precedentemente alla formulazione della teoria del *clinamen*, intervenuta poi in Epicuro per influenza di Aristotele.

25. Così nei fr. 31. 16, 34. 20, 21, 22, 24, 27 Arr.² e altrove: passi tutti in cui si afferma vigorosamente la αἰτία dei moti psichici volontari. Cfr. DIANO, *Epicuri Ethica*, Firenze, 1946, pp. 129-131, a commento degli stessi passi; da tenersi presente l'opinione espressa dallo stesso DIANO altrove, *Le problème du libre arbitre dans le Περὶ φύσεως*, in *Actes VIII Congrès Ass. Budé*, Paris, 1969, pp. 337-342, in part. p. 339, che le argomentazioni del libro in questione del Περὶ φύσεως, presuppongono già trattata altrove la questione del *clinamen*.

26. Fr. 34. 22 Arr.², cfr. *infra*, p. 253; riferimento al *clinamen* in ARRIGHETTI, *Epicuro*, 2ª ed. pp. 631-632. Grande importanza al passo in questo senso dà anche KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 114 segg.; gli altri passi che il Kleve mette in rilievo non sono però ugualmente significativi; a proposito del fr. 34. 20 Arr.² si può dire tutt'al più che esso sembra, con meno chiarezza, alludere allo stesso riferimento a un principio di ordine più generale, e che quindi se si dà a 34. 22 questo significato, anche l'altro passo ne risulta illuminato nello stesso senso.

27. *Ep. ad Men.*, 134; cfr. *infra* la nota ad loc.

28. Diversa l'interpretazione di LURIA, *Infinitesimalchre*, p. 156, nota 133; VLASTOS, *Minim. parts*, p. 134; essi vedono nel passo una polemica di natura schiettamente geometrica, in riferimento a

una determinata teoria euclidea.

29. Lucrezio non rende certo la peculiarità filosofica del pensiero di Epicuro quando parla della deviazione atomica come di una «causa in seminibus», causa, s'intende, della libertà del volere; perché questa per Epicuro è senza causa (cfr. LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, v. 284 segg.). Per l'analogia coi moti della volontà, che nel Περί φύσεως ci appaiono appunto senza causa, è interessante invece il «sine causa» di CICERONE, *De finibus*, I, 6, 19 (fr. 281 Us.). Quanto alle risonanze della polemica antistoica in Lucrezio, basti notare le parole (II, vv. 254-255) «principium quoddam, quod fati foedera rumpat / ex infinito ne causam causa sequatur»: la dottrina contro cui qui si polemizza non è quella democritea, è la dottrina deterministica della concatenazione causale universale propria di Crisippo (*Stoic. Vet. Fragm.*, II, fr. 946-951; per Crisippo su questo punto cfr. recentemente GOULD, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1970, p. 137 segg., in part. 142-144). Rimando più ampiamente a M. ISNARDI PARENTE, *Stoici, Epicurei e il 'motus sine causa'*, «Riv. Crit. St. Filos.», XXXV, 1980, pp. 23-31.

30. Cfr. per questo soprattutto DIANO, *Psicol. Epicuro*, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», X, 1942, p. 5 segg.; *Epicuri Ethica*, p. 131.

31. Per un'analisi di questi concetti cfr. A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris 1913, 2ª ediz., 1946, p. 292 segg.; F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the physical World*, Ithaca, 1960, p. 107 segg.

32. Su questo concetto di contingenza, e di «volontarietà» come specie del genere «contingente», cfr. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 6 segg., e p. 126, nota 3, con analisi di vari passi delle *Etiche*. La conoscenza delle opere di Aristotele da parte di Epicuro è oggi ritenuta assai più ampia di quanto non supponesse a suo tempo il Bignone, fedele, soprattutto nell'*Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, alla sua tesi fondamentale di un Epicuro fermo alla sola conoscenza delle opere essoteriche; cfr., per il commento al passo di Filodemo in cui ci è riportata una lettera di Epicuro accennante alla lettura di opere acroamatiche, *infra*, p. 147, nota 2.

33. *Ep. ad Her.*, 73 per il termine σύμπτωμα applicato al tempo; che poi da testimonianze ulteriori ci è dato, per Epicuro, come σύμπτωμα συμπτωμάτων (fr. 294 Us.). Per le discussioni relative al concetto e al confronto di questa concezione del tempo con quella espressa nel pap. 1413 cfr. *infra*, pp. 262, nota 4; 263, nota 1. Cfr. ivi anche per la discussione sul pap. 1413, oggi, dopo che dal Cantarella e dal Barigazzi, attribuito a Περί φύσεως, anche da Arrighetti, *L'opera di Epicuro «Sulla Natura»*, «Cronache Ercolanesi», I, 1971, pp. 41-56, in part. p. 42, nota 7, p. 45 segg. e *Epic.*², p. 651 segg.

34. Cfr. GUTHRIE, *Hist. Gr. Philos.*, II, p. 438 segg., con analisi delle numerose testimonianze sulla dottrina democritea. Per una descrizione efficace del meccanismo degli εἰδωλα in relazione con la costituzione psichica nel sistema di Epicuro cfr. KLEVE, *Gnosis Theon*, pp. 19-20.

35. *Ep. ad Her.*, 46 segg.

36. Ancora GUTHRIE, *op. cit.*, II, p. 454 segg.; e cfr. già ALFIERI, *Atmos Idea*, p. 127 segg.

37. PLATONE, *Theaet.* 166 c segg.; ove sembra di trovarsi di fronte a un sensibile relativismo realistico-empirico (ciò che sembra anche è, in quanto, sentito e sperimentato, «esiste»; in questo senso la sensibilità umana è μέτρον τῶν ὄντων, misura delle cose realmente esistenti).

38. Per la parola σύμπτωμα cfr. ARISTOTELE, *Rhet.*, 1364 b 24, *Phys.*, 199 a 1, *Polit.*, 1274 a 12, ove essa compare in una certa relazione con τύχη, con la nozione cioè di caso o sorte; e ciò per attenersi solo all'uso filosofico della parola, che ha poi un suo impiego specifico in campo geometrico come in campo medico. Cfr., per precisazioni e osservazioni ulteriori sul significato di σύμπτωμα (da lui visto in rapporto col concetto aristotelico di «relazione») H. STECKEL, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust*, Gottingen, 1960, p. 73.

39. Cfr. per la differenza fra le due espressioni, *infra*, p. 173 e nota *ad loc.* BAILEY, *Gr. Atom. Epic.*, p. 337 segg., ha posto bene in rilievo come il composto, con i suoi συμβεβηκότα e συμπτώματα, risulti un'entità completamente nuova e indipendente rispetto agli atomi che lo costituiscono; il

che non era certo in Democrito, per il quale i corpi rimangono sempre più strettamente dipendenti dalla fondamentale struttura atomica, con le sue caratteristiche geometriche e quantitative.

40. Cfr. per Democrito passi quali 68 B9 (Diels-Kranz, II, p. 139, 7 segg.); B 125 (ivi, p. 168, 1 segg.); A 49 (ivi, 97, 8 segg.).

41. Fra i critici contemporanei il DE WITT, *Epicurus*, p. 133 segg., ha polemizzato con l'interpretazione della gnoseologia di Epicuro come di una gnoseologia empiristica; interpretazione per lo più invece seguita anche da chi è portato a dare poi rilievo, nell'analisi, ai concetti e ai termini di Epicuro, indicanti processi di natura puramente mentale (cfr. le conclusioni del BAILEY, *Gr. Atom. Epic.*, p. 530, nonostante l'analisi da lui compiuta, come vedremo fra poco, del concetto e del termine di ἐπιβολή της διανοίας). Per le testimonianze relative ai criteri cfr. *infra*, p. 293 segg.

42. *Ep. ad Men.*, 124; in proposito KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 80 segg. La descrizione più precisa, e anche quella orientata in senso più decisamente empiristico, della πρόληψις ci è data da DIOGENE LAERZIO X 33. Anche qui per una presa di posizione polemica, rimasta però isolata, cfr. DE WITT, *Epicurus*, p. 144 segg., secondo il quale le πρόληψις sono da intendersi come «nozioni innate»; cfr. in proposito di contro, fra gli altri, FURLEY, *Two Studies*, p. 201 segg., con l'analisi del prefisso προ- e del suo significato. Il Furley pone con ragione la teoria in rapporto con quella aristotelica degli *Analitici Posteriori*, secondo cui ogni conoscenza nasce e si effettua solo sulla base di una conoscenza precedente; cfr. *op. cit.*, p. 205. La complessità del concetto di πρόληψις è stata di recente ribadita da F. JUERSS, *Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)*, «Philol.», CXXI, pp. 211-225.

43. Cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», VII, 1939, pp. 140-141: πρόληψεις starebbe qui addirittura, nella distinzione dei tre criteri fondamentali, per il più preciso ἐπιβολαί της διανοίας. Per questo concetto cfr. peraltro *infra*, p. 28.

44. La critica neokantiana ha accentuato questo motivo fino a vedere Epicuro in radicale contraddizione con se stesso, e apriorista a dispetto delle premesse: cfr. P. NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum*, Berlin, 1884, p. 234 segg. In ciò è naturalmente, nonostante il ridimensionamento da apportare a questa tesi, un indubbio nucleo di verità.

45. *Ep. ad Her.*, 38-39, per la posizione del problema in generale; 39-40 per il problema specifico del vuoto.

46. Cfr. per questo rifiuto soprattutto Περί φύσεως, fr. 31. 11 Arr.² Per la forma sillogistica cfr. le osservazioni di J. MAU, a proposito di *Ep. ad Her.* 40, *Ueber die Zuweisung zweier Epikurs Fragmente*, «Philol.», XCIV, 1955, PP. 93-III, in part. 95-96; e *infra*, p. 157, nota 4.

47. Argomento aprioristico tipicamente eleatico; cfr. PARMENIDE, 28 B 7, Diels-Kranz, I, p. 235, 6 segg.

48. *Ep. ad Her.*, 58-59; ove abbiamo anche la parola ἀναλογία, cara alla tradizione platonico-aristotelica.

49. Cfr. ancora MAU, *Probl. d. Inf.*, p. 39 segg.; e cfr. *infra*, p. 169, nota 3 (a commento di *Ep. ad Her.*, 62).

50. Ampiamente trattato il tema della logica induttiva del Kēpos del 11 secolo da PH. DE LACY, *Philodemus on Methods of inference. A Study in Ancient Empiricism*, Oxford-Philadelphia 1941, Napoli 1978², pp. 165 segg., p. 174 per Epicuro e la possibile influenza esercitata su di lui, a questo proposito, da Nausifane.

51. Fr. 26. 30 Arr.², ἐν ταῖς μεταβάσεσιν; ove la parola non può non avere significato gnoseologico. Più incerto il significato della parola in *Ep. ad Her.*, 56, cfr. nota *ad loc.*, *infra*. Contro la tesi espressa ripetutamente dal Philippson, che la teoria sia propria del Kēpos posteriore a Epicuro (cfr. ad es. *Zur epikureischen Götterlehre*, «Hermes», LI, 1916, pp. 568-608, in part. p. 575; *Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im ersten Buche der Tuskulanen Ciceros*, «Symbolae Osloenses», XX, 1940, pp. 21-44, in part. p. 32 segg.), accentua il preciso significato dei passi sopra citati KLEVE, *Gnosis Theon*, pp. 87-88, 91 segg. Concetti analoghi, ad esempio quello di ση μείον, che poi vedremo tornare con particolare rilievo in Filodemo (il che poi vuol dire, nel

Kêpos del 11 secolo, in particolare in Zenone di Sidone), compaiono nella stessa *Epistola ad Erodoto* (σημειούσθαι το ἄδελον, *Ep. ad Her.*, 38) mentre in *Περὶ φύσεως*, fr. 31. 17 Arr.², le parole σημείω e ὁμοίω integrate dal Philippson sembrano oggi ipotesi non più sostenibile, cfr. *infra*, p. 246.

52. Riallacciandosi a O. REGENBOGEN, *Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft*, «Studien Quellen Gesch. d. Mathematik», I, 2, 1930, pp. 131-182, ha studiato questo problema H. DILLER, ΟΥΣΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ «Hermes», LXVII, 1932, pp. 14-42 (oggi in *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München, 1971, pp. 119-143); cfr. in particolare p. 23 segg., per la presenza, negli scritti ippocratici (soprattutto nel *Περὶ τέχνης*), di concetti quali σημῆ?ον, indizio, τεκμήριον, argomento, prova (per τεκμαίρεσθαι in Epicuro cfr. *Ep. ad Her.*, 39). Cfr. anche, per l'ippocratico *Περὶ ἀρχαίας ἱητρικῆς*, lo stesso DILLER, *Hippokratische Medizin und attische Philosophie*, «Hermes», LXXX, 1952, pp. 385-409; p. 393 per i riscontri del concetto di ἀναφῆρειν nei dialoghi platonici. In genere su questo problema rimando a quanto già detto in *Techné. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze, 1966, p. 227 segg.

53. Ampia analisi del concetto, con citazione dei passi principali in cui esso compare, in BAILEY, *Epicurus*, Oxford, 1926, pp. 259-274, poi in *Gr. Atom. Epic.*, pp. 559-576; tale analisi rimane fondamentale, nonostante precisazioni apportate da DIANO, *Psicol. di Epicuro*, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», X, 1939, p. 134 segg.; KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 206 segg.; FURLEY, *Two Studies*, p. 112 segg. (il Kleve e il Furley precisano, a complemento dell'analisi del Bailey, la possibilità di una falsa επιβολή, di una επιβολή erronea e illusoria).

54. Ha accentuato la differenza il DIANO, *loc. cit.* Sembra ancora valido però su questo punto BAILEY, *Gr. Atom.*, pp. 572-574, che si riallaccia all'opinione già espressa dal Giussani: φανταστική è probabilmente aggiunto quando si tratti di casi in cui l'immagine che la mente raggiunge è posta in particolare evidenza, come nel caso della conoscenza degli dèi; cfr. per questo più oltre. Che la επιβολή της διανοίας presupponga peraltro sempre e implichi sempre una immagine, φαντασία, è chiaro che passi come *Ep. ad Her.*, 50 (ἥν αν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικώς τη διάνοια ἢ τοις αισθητή ρ ἰ ο ις ecc.).

55. Nel *Περὶ φύσεως*, fr. 31. 16 Arr.², l'espressione tecnica κατὰ τον ἐπιβλητικον τρόπον è usata, a quanto pare di poter affermare con certezza, per la conoscenza e intuizione immediata di natura sensibile, per l'esperienza dei sensi, e contrapposta a δια λόγου θεωρητικώς, «per via di ragionamento, di puro pensiero». Ciò prova che επιβολή è usato in senso teorico e mentale sempre avendo riguardo alla sua natura costantemente intuitiva, visuale. Il termine ἐπιλογισμός è stato discusso nel suo esatto significato a più riprese: attenendosi a spunti di PHILIPPSON, «Philol. Woch.», LII, 1932, col. 1458, e VON FRITZ, «Gnomon», VI, 1932, p. 71 segg., ha difeso il significato del termine nel senso di «induzione» PH. DE LACY, *Philodemus, On Methods of Inference*, p. 154; di contro ARRIGHETTI, *Sul valore di ἐπιλογίζομαι, ἐπιλογισμός, ἐπιλόγισις nel sistema epicureo*, «La Parola del Passato», VII, 1952, pp. 119-144, ha sostenuto ragionevolmente il significato più ampio, e prevalentemente intuitivo del termine; ribadisce la sua tesi nuovamente DE LACY, *Epicurean ἐπιλογισμός*, «Amer. Journ. Philol.», LXXIX, 1958, pp. 179-183. Cfr. sulla questione recentemente anche TH. COLE, *Democritus and the sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor, 1967, p. 73, nota 8. Nuova trattazione del termine ἐπιλογισμός, in stretto rapporto con l'edizione del XXVIII libro del *Περὶ φύσεως*, si ha oggi da parte di D. SEDLEY, «Cron. Ercol.», III, 1973, p. 28 segg., in part. 32-34, con la distinzione fra ἐπιλογισμός e ἐπιλόγισις, il confronto con il concetto di πρόληψις, la precisazione circa un uso tecnico e un uso non tecnico dell'espressione.

56. L'autenticità dell'*Epistola a Pitocle* (già sospetta nell'antichità, cfr. FILODEMO, *Contra Sophistas?*, col. VIII, p. 95 Sbordone) è ancora oggi in questione. Cfr. USENER, *Epicurea*, Lipsiae, 1887, Intr., p. XXXVII segg., che negò l'autenticità dell'epistola, difesa di contro da H. v. ARNIM, *Epikuros*, in *Real Encyclopädie*, VI, I (1907) coll. 138-140; tendenza alla negazione anche in BIGNONE, *Epicuro*, pp. 34-35, per suggestione della critica dell'Usener; ma cfr. poi più tardi, di contro, in favore dell'autenticità, lo stesso BIGNONE, *Conferme e aggiunte all' Aristotele perduto*, in

Melanges Boisacq, Bruxelles, 1937, pp. 87-116. Oggi la tendenza alla negazione dell'autenticità è rappresentata dallo studio di E. BOER, *Epikur, Brief an Pythokles*, Berlin, 1954, con la affermazione tuttavia che l'epistola riporti pur sempre materiale sicuramente epicureo, estratto dal Περὶ φύσεως, pur senza essere stata scritta di mano di Epicuro stesso. ARRIGHETTI, *La struttura della lettera di Epicuro a Pitocle*, «Studi classici e orientali», XVI, 1967, pp. 117-128 (cfr. *Actes du VIII Congrès Ass. G. Bude*, pp. 236-252) e *L'opera di Epicuro Sulla natura*, in part. p. 52 segg., pur senza investire direttamente il problema dell'autenticità dell'epistola, ne dimostra la coerenza interna e la rispondenza formale col Περὶ φύσεως, criteri che valgono analogamente per il giudizio in merito alla, non sospetta, *Epistola ad Erodoto*. Cfr. in proposito anche STECKEL, *Epikuros*, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 614 segg. il quale non discute a fondo la questione, ma sembra pronunciarsi per l'ipotesi della compilazione. Contro di essa sono invece nettamente J. BOL-LACK - A. LÄKS, *Épîcure a Pythoclès*, Lille, 1978, Intr., pp. 11-18 (e p. 45 segg. per una storia della discussione sull'autenticità).

57. Per la polemica contro gli astronomi cfr. *infra*, p. 116, nota 1; gli studi recenti di Diano ed altri hanno dimostrato che si tratta soprattutto di polemica contro gli eudossiani di Cizico.

58. Per le ragioni del privilegiamento dell'astronomia nell'orizzonte scientifico greco cfr. le convincenti pagine di S. SAMBURY, *The physical World of the Greeks*, London, 1956, pp. 222 segg., 232-233.

59. Cfr. in proposito ALFIERI, *Il concetto del divino in Democrito e in Epicuro*, in *Studi di Filosofia greca in onore di R. Mondolfo*, Bari, 1951; cfr. poi, dello stesso, *Atomos Idea*, cit., pp. 164-190. GUTHRIE, *Hist. Gr. Philos.*, II, p. 481, sottolinea come manchi del tutto in Democrito la parte etica della dottrina della divinità, in Epicuro così primariamente importante. Cfr. lo stesso GUTHRIE, *ivi*, pp. 478-483, per la questione della vera essenza fisica degli dèi in Democrito, presentati da alcune testimonianze come immagini, εἴδωλα, essi stessi (così SESTO, *Adv. math.*, IX (*phys. I*) 19 = 68 B 166, Diels-Kranz II, p. 178, 5 segg.); per lo stesso Democrito il Guthrie, con buona parte della critica (cfr. quanto da lui citato) si mantiene fortemente scettico in proposito; ancora più fragili i tentativi di attribuire la dottrina degli dèi - εἴδωλα, pure immagini, ad Epicuro, che pure non mancano: cfr. ad esempio SCOTT, *The physical Constitution of the Epicurean Gods*, «Journ. of Philology», XII, 1883, pp. 212-247, in part. 229 segg.; PFLIGERSDÖRFFER, *Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter*, «Wiener Studi en», LXX, 1957, PP. 235-253, in part. 250 segg., tanto per citare solo le due espressioni più decise di una posizione alla quale inclinano anche interpreti quali Giussani, Bailey, Bignone. Cfr. di contro ALFIERI, *Concetto del divino*, p. 108 segg.; FREYMUTH, *Zur Lehre von den Gotterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin 1953, p. 34; PEASE, *Cicero de natura deorum*, Cambridge Mass., 1955, I, p. 317 segg. Si ha oggi una ripresa dell'interpretazione soggettivistica in J. BOLLACK, *La pensée du plaisir. Epicure, Textes moraux, commentaires*, Paris, 1975, pp. 217-238 (diverso orientamento in D. LEMKE, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, München 1972, cap. 5, e H. J. KRAMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971, pp. 131-146, quest'ultimo con ampio status quaestionis).

60. *Ep. ad Men.*, 124. Cfr. KLEVE, *Gnosis Theon*, pp. 96 segg., 108 segg.

61. Cfr. *infra*, p. 369 e note relative; per l'accentuazione di questo motivo in Ermarco ancora *infra*, p. 558.

62. Così BAILEY, *Gr. Atom. Epic.*, p. 573; il quale ritiene che là dove l'epiteto viene usato Epicuro pensi in primo luogo alla tenuissima φαντασία, rappresentazione mentale-visiva, del divino, e non a concetti o principi di ordine astratto.

63. Importante in proposito PH. MERLAN, *Zwei Fragen der Epikureischen Theologie*, «Hermes», LXVIII, 1933, PP. 196-217, anche se poi non appaiono oggi da seguirsi tutte le conclusioni circa il divino presenti nell'articolo. Per la traduzione data da Cicerone del termine cfr. *infra*, p. 377 e nota 3; e gli studi di G. FREYMUTH, *Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz*, *Cicero Nat. deor. I*, 50, «Philologus», XCVIII, 1954, pp. 101-115; P. FRASSINETTI, *Cicerone e gli dèi di Epicuro*, «Riv. Filol. Istr. Class., LXXXII, 1954, PP. 101-115. dei quali punti particolari verranno discussi più oltre. Per

le conseguenze etiche della dottrina dell'*isonomia* cfr. soprattutto W. SCHMID, *Gotter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rhein. Museum», XCIV, 1951, pp. 97-156; K. KLEVE, *Die Unvergänglichkeit der Gotter im Epikureismus*, «Symb. Osloenses», XXXVI, 1960, pp. 116-126.

64. Testimonianze in LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, v. 532 segg.; III, v. 806 segg.; V, vv. 351-363; CICERONE, *Nat. deor.* I, 19, 49 segg. Cfr. *infra*, per i commenti a questi singoli passi, pp. 370-379, e quanto ivi citato.

65. DIOGENE DI ENOANDA, fr. LXIII-LXIV William, 62-63 Grilli; cfr. *infra*, p. 133 e note. Per le testimonianze di Sesto Empirico e di Lucrezio cfr. ancora *infra*, pp. 378-379.

66. L'ipotesi dell'esistenza di due ordini di divinità nella teologia di Epicuro è stata sostenuta da H. DIELS, *Ein Epikurs Fragment über die Götterverehrung*, «Sitz. Ber. Preuss. Akad. d. Wissenschaften», 1916, pp. 886-909, e poi successivamente da PH. MERLAN, nel già citato *Zwei Fragen der epik. Theologie*, e, a rincalzo, in *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, p. 38 segg.; da DE WITT, *Epicurus and his Philosophy* p. 264 segg. Per le critiche di questa posizione cfr. più ampiamente *infra*, p. 205, n. 1; p. 372, nota 3; p. 377, nota 4, a commento dello scolio e dei passi di Cicerone e di Filodemo. Fra tutte le ipotesi recentemente avanzate una delle più plausibili a spiegazione della difficile questione è senz'altro quella espressa da Arrighetti a commento di un passo del *de dis* filodemeo (*Filodemo Περί θεῶν III*, fr. 74-82, «La Parola del Passato», X, 1955, pp. 322-356, e soprattutto *Sul problema dei tipi divini nell'epicureismo*, ivi, pp. 404-415), che la distinzione verta su due tipi di simulacri, uno che ci giunge puro da contaminazione, l'altro che ci giunge attraverso gli spazi contaminato da frammenti di sostanza astrale. Il testo di Filodemo suggerisce senz'altro questa possibilità. È comunque anche lecito cercare di spiegare altrimenti, con un semplice esame interno, il testo dello scolio, che in realtà non ci fa alcun accenno a rapporti fra i simulacri degli dèi e le entità di ordine astrale.

67. Κατ' ἀριθμὸν è stato per lo più inteso come «nella loro individualità numerica»; dando cioè all'espressione il significato ch'essa ha in Aristotele. Cfr., per alcune discussioni sul valore del termine, FREYMUTH, *Lehre der Gotterbildern*, p. 10 nota 3; KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 58, con ampie citazioni. In realtà a κατ' ἀριθμὸν si potrebbe anche dare un significato più generico, di «secondo numero» o «legge numerica», più affine all'uso platonico in *Tim.*, 37 d, 38 a; lo scoliaste potrebbe qui riferirsi al rapporto numerico istituito in virtù dell'ἰσωνομία fra uomini e dèi. Il paragone col ciceroniano «ad numerum» sembra aver fuorviato i critici; la questione che fa Cicerone in *Nat. deor.*, I, 19, 49, e più oltre, 37, 105, è di tutt'altra natura; mentre qui lo scoliaste parla della nostra conoscenza degli dèi, Cicerone fa la questione del loro «numerus innumerabilis» precisando che gli dèi non sono afferrabili secondo una certa limitazione numerica connessa con la natura dei corpi: in essi non vi è solidità, essi fluiscono e trapassano, quindi non vi è neanche «numero» alla maniera che nei corpi dell'esperienza sensibile. Cfr. *infra*, p. 372 segg. e note *ad loc.*

68. Soprattutto il FRASSINETTI, *Cicerone e gli dèi di Epicuro*, p. 129 segg., ritiene che, al contrario, ὁμοειδεῖα si riferisca alla legge dell'ἰσωνομία: ὁμοειδεῖα significherebbe «somiglianza di forma» nel senso di «somiglianza con se stessa nella permanenza»: gli dèi sussistono senza cambiare di εἶδος, forma, come gli esseri umani (cfr. LUCREZIO, V, 1175-76, «quia semper eorum / suppeditabatur facies et forma manebat»). L'interpretazione appare peraltro forzata; l'uso del termine in questo senso, di «permanenza, continuità», è più tardo (cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES, S. V.). La teoria della somiglianza di forma è in genere invocata da Epicuro in relazione all'antropomorfismo, che anche qui è immediatamente richiamato dal seguente ἀνθρωποειδεῖς.

69. Per le complessità, anche testuali, del brano cfr. *infra*, p. 170 e note relative. L'ipotesi ultima, di G. B. KERFERD (*Epicurus' doctrine of the soul*, «Phronesis», XVI, 1971, pp. 80-96) per cui la correzione ἐστὶ δὲ τὸ μέρος, anziché, come secondo i codici, τὸ μέρος, ha totalmente portato i critici fuori strada, inducendoli a ipotizzare una teoria arbitraria circa una pretesa parte dell'anima (mentre qui Epicuro parlerebbe dell'anima «as whole» contrapposta al corpo come μέρος, parte), se accettata, rimetterebbe veramente tutto in questione. Essa però si accorda scarsamente con le testimonianze dossografiche, che sembrano dar ragione all'altra lettura, quella per lo più invalsa.

70. Così Empedocle e le scuole mediche di tradizione empedoclea; cfr. per la contrapposizione fra medicina di Cos (propensa a ritenere il centro della razionalità nel cervello) e tradizione empedoclea A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 518-521, con particolare relazione alle scelte platoniche nel *Timeo* e con riferimento anche alla fase più tarda della dottrina, rappresentata dalla Stoa.

71. Per la testimonianza di AEZIO, IV, 3, fr. 315 Us., 159 Arr.², cfr. *infra*, p. 349 (ivi l'anima è considerata «mescolanza di quattro elementi», κράμα ἐκ τεττάρων). Discussione, con riferimento alla critica precedente soprattutto tedesca, in BAILEY, *Gr. Atom., Epic*, p. 580 segg., il quale si riallaccia alla interpretazione del GIUSSANI, *Studi lucreziani I*, pp. 183-217. Cfr. di recente P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris 1963, p. 156 segg., su posizioni analoghe.

72. Cfr., per Democrito, soprattutto la testimonianza di Aristotele nel *De respiratione* (471 b 30 = 68 A 106, Diels-Kranz, II, p. 110, 1 segg.) ove il meccanismo della vita e della morte è descritto in stretta relazione con quello della ispirazione ed espirazione. Cfr. anche 67 A 28, II, p. 78, 16 segg. Diels-Kranz; 68 A 101 segg., II, p. 109 Diels-Kranz.

73. GIUSSANI, *Studi Lucr.*, I, p. 187; BAILEY, *Gr. Atom. Epic*, pp. 391-392, e *Lucr. de rer. nat.*, II, p. 1027; BIGNONE, *Dottrina epic. clinamen*, p. 168 segg.; BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicur.*, p. 156 nota 1; ecc.

74. LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, 136 segg.; 231 segg.; 262 segg.; cfr. BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, II, pp. 1011, 1017 segg., 1027-28; ALFIERI, *La concezione dell'anima in Lucrezio*, «Atti Accad. Pontaniana», N. S. XVI, 1966-67, pp. 5-16, per il punto in questione in particolare p. 12. L'Alfieri si contrappone alla tendenza Bailey-Boyancé, propenso com'è a identificare l'*animus* lucreziano con la «quarta natura».

75. AEZIO, IV, 23, p. 414 Diels; per questo passo, ampiamente valorizzato dal Diano, cfr. *infra*, p. 339, nota 2. Cfr. recentemente un diverso punto di vista espresso da H. STECKEL, *Epicurs Prinzip der Einheit*, cit., p. 81 segg., in favore di una concezione più generalizzata e meno puntuale del piacere presente in Epicuro; il che peraltro non sembra andar direttamente contro la teoria della localizzazione del piacere e dolore fisico.

76. *Ep. ad Her.*, 63 per la differenza di termini con cui le diverse funzioni vengono designate (πάθη, εὐκίνησιαι, διανοήσεις). Cfr. *infra*, p. 42.

77. Arr.² 31. 17-18; cfr. *infra*, pp. 246-247.

78. Questa nozione di πρᾶξις implica ovviamente di nuovo la possibile conoscenza dell'Aristotele «maturo» da parte di Epicuro, per cui cfr. già *supra*, p. 20, e *infra*, p. 147, n. 2. Ovviamente, la parola è antica, e già largamente usata da Platone, ma non ha in Platone la rilevanza filosofica che sembra qui avere nel testo di Epicuro, e che sembra piuttosto eco di una specifica dottrina aristotelica, contrapponente θεωρία e πρᾶξις, θεωρητικός e πρακτικός. Nell'opera giovanile di Aristotele, per quanto ci è dato ricostruire, lo schema prevalente non sembra esser quello della contrapposizione di θεωρία a πρᾶξις ma quello, platonizzante, della contrapposizione di θεωρία a ποίησις (cfr. quanto detto e citato in *Techné*, p. 178 segg.), mentre la contrapposizione cui qui si rifà Epicuro sembra portarci a uno stadio ulteriore del pensiero di Aristotele, attestato dalla *Metafisica* e dalle *Etiche*.

79. Questo meccanismo della volontà nel fatto conoscitivo è stato sottolineato in base al fr. 34. 26 Arr.² e passi consimili del Περί φύσεως da più interpreti; cfr. DIANO, *Ep. Eth.*, pp. 40-41, ARRIGHETTI, *Epic.*, pp. 633-634, KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 112 segg., ecc.

80. In part. *De an.* 429 a-430 a, per la trattazione del νοῦς. Per le difficoltà di comprensione di questo capitolo del *De an.* cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's de anima*, Oxford, 1961, Introd., p. 43 segg.; anche accettando, come il Ross, la forma più attenuata, dal punto di vista metafisico, dell'interpretazione del capitolo, è innegabile che qui Aristotele (cfr. Ross, ivi, p. 47) parla di sopravvivenza del νοῦς alla distruzione fisica del corpo in quanto il νοῦς non ha alcun bisogno, per il suo esercizio, di sensazioni corporee.

81. Basti per questo aspetto del pensiero platonico accennare fra il moltissimo citabile, a W. C.

K. GUTHRIE, *Ofpheus and Greek Religion*, London 1935, 2ª ediz. 1952 (rist. New York 1960, pp. 156-157); il Guthrie è, fra gli autori recenti, uno dei più sensibili al motivo dell'influenza orfica sul pensiero di Platone. Ma cfr. anche in un autore portato a un maggiore scetticismo riguardo alle testimonianze sull'orfismo e a una più approfondita ricerca sociologica l'insistenza sul motivo platonico dell'anima-dèmone: E. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, rist. 1966, p. 213 segg. e altrove. Dello stesso Dodds cfr. anche, relativamente a Platone, *Plato and the Irrational*, «Journ. of Hell Studies» 75, 1946, pp. 16-25.

82. Per i passi di Sesto e di Filodemo che attestano questo motivo cfr. *infra*, pp. 379, 386, ecc.

83. Per la τέχνη ἀλμπίας di Antifonte cfr. 87 A 6, Diels-Kranz II, pp. 336-337. Che il motivo della parola come medicina risalga alla sofistica è attestato dallo stesso Platone, cfr. per Protagora *Theaet.*, 166 e-167 a. Per Socrate cfr. ancora PLATONE, *Protag.*, 313 d-e: il quale Platone poi applica ampiamente per suo conto questo motivo al discorso filosofico; cfr. nel *Gorgia*, 478 d segg., descritta la concezione di una filosofia come purificazione e medicina del male etico, a somiglianza di quella medicina che cura i corpi. La conservazione e prosecuzione del motivo in Crisippo ci è attestata da Galeno, cfr. *Stoic. Vet. Fragm.* III, fr. 471.

84. Cfr. soprattutto JAEGER, *Paideia*, II, Berlin 1944, 4ª ediz. 1959, p. 32 segg., p. 390; e altrove lo stesso Jaeger, ad es. *Aristotle's use of Medicine as Model in the Ethics*, «Journ. Hell. Studies», LXXVII, 1957, pp. 54-61, poi in *Scripta Minora*, Roma, 1960, II, pp. 491-509. Cfr. peraltro, per una differente visione del rapporto filosofia-medicina nel mondo greco, F. HEINIMANN, *Eine vorplatonische Theorie der Technè*, «Mus. Helv.», XVIII, 1961, pp. 105-130; H. KUBE, *Technè und Arete. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin, 1969, p. 52.

85. DIOGENE LAERZIO, X, 31, fr. 35 Us.; cfr. *infra*, p. 281 e p. 293 segg., con relative note. De WITT, *Epic. a. his Philos.*, p. 133 segg., p. 150, illustra i tre distinti tipi di reazione che αἰσθήσεις, προλήψεις, πάθη costituiscono per Epicuro, insistendo particolarmente sulla differenza fra πάθη e αἰσθήσεις, e sulla distinzione fra due diversi tipi fondamentali di πάθος, uno che accompagna l'attività dei sensi, l'altro che accompagna l'attività intellettuale e l'attività sociale.

86. Per la relazione, in Democrito, fra forme degli atomi e sensazioni fisiche, fra cui anche quelle spiacevoli e piacevoli legate ad es. a sensazioni di dolce o di amaro, cfr. soprattutto TEOFRASTO, *de sensu*, 49 segg. = 68 A 135, Diels-Kranz II, p. 114 segg.

87. *Ep. ad Her.*, 49-53 (oltre alle testimonianze più tarde, fr. 318 segg. Us., cfr. *infra*, p. 351 segg.).

88. Per quanto citato più oltre dal MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden, 1961, cfr. p. 447 segg. *infra*; il Mannebach dedica una parte della sua trattazione ai rapporti fra dottrina epicurea e dottrina cirenaica.

89. Il τετραφάρμακον è enucleabile dalle prime quattro *Massime Capitali* (BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 14 segg.) anche se l'espressione sembra essere della scuola. Per una chiara testimonianza della dottrina nell'ambito di questa cfr. FILODEMO, *Contra <Sophistas>*, p. 133 Sbordonè = fr. 196 Arr.², con relativa nota *ad loc.*, ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 549. Quanto al passo sopra citato di AEZIO, IV, 23, p. 414 Diels, è anche qui da ricordare come il carattere di immunità dal πάθος fosse caratteristica del νοῦς per ARISTOTELE, *De an.*, III, 430 a 8, ivi 24; cfr. anche 408 b 24-29, e Ross, *Arisi, de an.*, Intr., p. 47.

90. Così *Ep. ad Men.*, 127-128; *Ratae Sent.* XXIX.

91. Per il problema cfr. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 433, con la contrapposizione, su questo punto, di Aristotele ed Epicuro; sempre però limitatamente all'Aristotele giovanile del *De philosophia*, cui Bignone ritiene sia da riferirsi ogni polemica di Epicuro circa l'ordine teleologico della natura.

92. Questo privilegiamento della *physis* come norma, su questo punto particolare, potrebbe esser interpretato in base a un contatto colla dottrina cinica, anche se Epicuro è ben lungi dal condurre lo spunto alle conseguenze cui i cinici lo portano; cfr. quanto già detto in *Technè*, p. 404. Di possibili contatti coi cinici nella concezione del piacere parlò già O. GIGON, *Epikuv. Von der Ueberwindung der Furcht*, Zürich, 1949, Intr., pp. XII, XXII e altrove; e cfr. in generale p. XVII segg.

per in contatti con la socratica. Da vedersi anche, sul problema del concetto di *physis* in Epicuro il mio *Physis et techné dans quelques textes épicuriens*, in *Actes du VIII Congrès Budé*, pp. 263-269, e soprattutto la discussione seguitane, con le osservazioni di P. AUBENQUE e le conclusioni di J. MOREAU, ivi, pp. 269-271. Buone osservazioni, su questo ineliminabile problema che il pensiero di Epicuro presenta, anche in DE WITT, *Epic. and his Philos.*, p. 221.

93. Ha accentuato al massimo la somiglianza con la dottrina di Aristotele PH. MERLAN, *Aristoteles und Epikurs müssige Götter*, «Zeitschr. Philos. Forsch.», XXI, 1967, pp. 485-498.

94. W. SCHMID, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rh. Mus.», XCIV, 1951, pp. 97-156, in particolare, per questa assimilazione del saggio alla divinità, in cui Epicuro supera il platonico limite «per quanto è possibile a un essere mortale», pp. 139-140.

95. Cfr. CICERONE, *De finibus*, I, 13, 42 segg. Cfr. *infra*, e note *ad loc.*

96. Cfr. ancora *infra* per le testimonianze, p. 502 segg.; da vedere anche la conclusione dell'*Epistola a Menecce*, ivi, 135.

97. Per le «virtù» degli dèi cfr. MERLAN, *Zwei Fragen d. epik. Theol.*, p. 209 segg.: il Merlan vede questo concetto di virtù divina strettamente connesso a quella particolare forma di *πραγματεία* divina ch'è la compensazione isonomica. Sull'importanza degli atti esterni di pietà e di culto, dell'adesione alle festività ecc. ha insistito, nel quadro dell'esame di tutta la religiosità epicurea, A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 94 segg.

98. Per il concetto di εὐθυμία cfr. soprattutto DEMOCRITO, 68 B 3, Diels-Kranz II, p. 132, 12 segg.; per quello di ἀταμίαι 68 B 4, Diels-Kranz II, p. 133, 6 segg. Cfr. FESTUGIÈRE, *Épic. et ses dieux*, p. 26; e ALFIERI, *Atomos idea*, p. 166, il quale nota che in Democrito il concetto positivo (εὐθυμία) prevale su quello negativo, e che è con Nausifane che si passa alla preminenza del concetto negativo, a quello di ἀκαταπληξία che prelude alla ἀταραξία epicurea.

99. Cfr. le pagine che all'atteggiamento contemplativo in Epicuro dedica A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma, 1953, PP. 43 segg., 64 segg.; e le riserve sull'accezione di contemplativo da parte di P. BOYANCÉ, *Les Épicuriens et la contemplation*, in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, 1959, pp. 89-99. Cfr. in proposito la valutazione critica e la presa di posizione (contro le tesi attivistiche, in favore di un Epicuro «impegnato» del Farrington, di cui si dirà tra poco) di O. BLOCH, *État présent des recherches sur l'épicurisme grec*, in *Actes VIII Congrès Bude*, p. 121.

100. Su Nausifane, a proposito del quale abbiamo testimonianze soprattutto da Filodemo, rimando a *Techné*, p. 367 segg., e quanto ivi citato. Importante la voce *Nausiphanes* di K. V. FRITZ, in *Real-Encycl.* XVI, 2 (1935) coll. 2021-2027, in part. 2023 segg., che riprende del resto temi già trattati da H. V. ARNIM, *Dio von Prusa*, Berlin 1898, p. 53 segg. e altrove.

101. Per l'opera polemica di Metrodoro contro la retorica e le sue pretese cfr. *infra*, p. 528 segg.

102. *Infra*, p. 140, p. 152, per le lettere più significative di Epicuro. Cfr. BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 254 segg.; tuttavia il Bignone appare costantemente dominato dall'intento di riportare tutto a polemica contro i platonico-peripatetici, mentre in realtà, qui come spesso altrove, alle espressioni di Epicuro si può dare anche un significato più generale e non in relazione con uno scopo immediato di puntualizzata contrapposizione polemica.

103. Il tema della felicità (εὐδαιμονία), dell'assenza di perturbazioni (ἀταρξία), di passioni (ἀπάθεια), è attestato anche per il primo scetticismo, lo scetticismo della scuola di Pirrone, che non sfugge alla comune temperie ellenistica: cfr. DIOGENE LAERZIO, IX, 107-108; ARISTOCLE presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 18, 4. Anche in scuole più tradizionalistiche il motivo non manca; si veda la proposizione senocratea (il nome di Senocrate è ricostituito dal Diels con quasi assoluta certezza, cfr. HEINZE, *Xenokrates*, fr. 4, nota *ad loc.*) secondo cui scopo della filosofia è quello di far cessare ciò che suscita perturbazioni alla vita degli uomini (τὸ ταρχῶδες ... καταπαῦσαι).

104. Queste simpatie monarchiche, nei loro intimi motivi scaturienti dall'agitata vita politica del IV secolo, ma anche nella loro contraddittorietà e nel loro continuo intrecciarsi e accompagnarsi all'adesione alla vita della città, sono state tratteggiate da A. MOMIGLIANO, *Filippo il Macedone*,

Firenze, 1934, PP. 172 segg., 186 segg.

105. Per il motivo della τύχη nel Peripato cfr., per Teofrasto, O. REGENBOGEN, *Theophrastos*, in *Real-Encycl., Suppl.* VII (1940), coll. 1354-1562, in part. 1484; per Demetrio Falereo, F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, IV, *Demetrios v. Phaleron*, Basel 1949, 2ª ediz. 1968, pp. 57-58 (in relazione ai fr. 79-81).

106. Cfr. già HICKS, *Stoic and Epicurean*, New York 1910, p. 180; incisivamente A. MOMIGLIANO, rec. a B. FARRINGTON, *Science a. Politics in ancient Greece* (London, 1939), «Journ. Rom. Studies», XXXI, 1941, pp. 149-157, cfr. oggi *Secondo Contributo alla Storia degli Studi classici*, Roma, 1960, pp. 375-388, in part. pp. 385-386. Cfr. anche di recente P. BOY ANCE, *Épicure*, Paris, 1969, p. 51. I rapporti con i monarchi che le lettere studiate da Diano ed altri sono venuti illuminando di luce più precisa confortano in questa convinzione e confermano le testimonianze di Diogene Laerzio. Che non si possa attribuire ad Epicuro alcuna teoria della preferibilità della forma monarchica di governo è sostenuto da R. MÜLLER, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin 1972 (2ª ediz. 1974), p. 80; ma non mi sembra che il Müller riesca a fondare adeguatamente la sua opposta tesi della preferenza di Epicuro per la democrazia.

107. DIOGENE LAERZIO, X, 121 b; cfr. *infra*, p. 493.

108. Cfr. la chiara delineazione degli intenti platonici di educazione politica da parte di P. M. SCHUHL, *Une école de sciences politiques*, «Rev. Philos.», 149, 1959, pp. 101-103, oggi in *Études platoniciennes*, Paris, 1960, pp. 71-74. Per la gara delle scuole (di Isocrate, di Platone) in vista della educazione dei principi cfr. ancora JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 55 segg.; *Paideia*, III, Berlin, 1947, pp. 105 segg., 179 segg.

109. Fr. 119 Us., da DIOGENE LAERZIO, VII, 9. È il primo accenno all'attenzione prestata da Epicuro a personaggi di scuola stoica; la contrapposizione non verte ancora sulla dottrina, ma si inserisce nella gara per l'educazione del principe, o almeno così possiamo pensare, data la scarsità delle testimonianze (cfr. anche, per un altro accenno a lettere di Epicuro riguardanti gli stoici, il fr. 156 Us.; *infra*, p. 132). In proposito STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 592.

110. Ancora STECKEL, *ivi*, coll. 588-590; ma cfr. già, per l'inserimento della frase nell'ambito della polemica contro Timocrate, il fratello di Metrodoro transfuga dal Kêpos (per il quale cfr. *infra*, p. 515), PHILIPPSON, *Timocrates*, in *Real-Encycl.*, VI A 1 (1936), coll. 1266-1269, in part. col. 1268. Quanto al motivo del «salvare», esso ha una sua importante presenza anche altrove; cfr. Περὶ φύσεως, XXXV, da una testimonianza filodemea (33 Arr.², *infra*, p. 272), ove si afferma che, per via del principio del «retto sapere», non si «salva» soltanto se stessi ma anche gli altri. Questo tipo di «salvazione» non può però essere esercitato nei riguardi di popoli o città, ma di individui; non quindi nei riguardi degli «Elleni» dal punto di vista politico.

111. K. W. G. KROHN, *Der Epikureer Hermarchos*, Berlin 1921, p. 6 segg., ha ritenuto, sulla base di passi ermarchei del *De abstinentia* di Porfirio (*infra*, p. 550 segg.) di poter attribuire a Ermarco anche le *Massime Capitali* XXXI e seguenti, fino alla fine della raccolta; ipotesi che peraltro non sembra aver avuto seguito. COLE, *Democritus and sources Gr. Anthropol.*, p. 72, sembra ritenere piuttosto, sulla base della stessa somiglianza, che Ermarco dipenda strettamente dal maestro su questi punti riguardanti la gnesi della società e il carattere delle relazioni sociali.

112. Il significato di patto è assai chiaro nel συνθήκαι di *Ratae Seni.*, XXXIII, mentre il σύμβολον è probabilmente piuttosto da intendersi come «simbolo», «espressione», formazione mentale; cfr. in proposito PHILIPPSON, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, «Arch. Gesch. Philos.», XXIII, 1910, pp. 289-337, 433-446 in part. p. 292; oggi, a conferma di questa opinione, con apporto di studio della terminologia epicurea, COLE, *Democritus a. sources Gr. Anthropol.*, pp. 73-74 e p. 73, nota 7. Per altre citazioni cfr. *infra*, p. 211, nota *ad loc.*

113. PHILIPPSON, *Rechtsphilos. d. Epik.*, crede di poter vedere nell'espressione τὸ τῆς φύσεως δίκαιον la prova dell'esistenza di una teoria dell'origine naturale della società e del diritto naturale in Epicuro, del suo rifiuto della concezione convenzionalistica della società. Tracce della prosecuzione della contrapposizione sofistica φύσει - θέσει vi sono assai chiaramente in *Ep. ad*

Her., 75 (μη θέσει... ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις ecc.); su questa base è stata ipotizzata da più autori uno stretto parallelismo fra teoria epicurea del linguaggio e teoria della genesi della società (GARBO, *Società e stato nella concezione di Epicuro*, «Atene e Roma» III, 4, 1936, pp. 243-262; ARRIGHETTI, *Epicuro*², p. 521); cfr. le limitazioni e precisazioni apportate da R. MÜLLER, *Sur le concept de physis dans la philosophie épicurienne du droit*, in *Actes VIII Congrès Bude*, pp. 305-317; e anche, contro il Philippon, il ragionevole riconoscimento che a δίκαιον τῆς φύσεως non è da darsi un senso di validità assoluta, né da vedervi una teoria giusnaturalistica (in part. p. 311). Da vedersi, per una delineaione dei rapporti fra Epicuro e la Sofistica, ancora GIGON, *Epikur*, Intr., p. XXIV segg. Contro l'interpretazione dell'espressione nel senso di 'diritto naturale' o 'di natura', cfr. anche V. GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, 1977, p. 26 segg., il quale tende a individuare nel pensiero di Epicuro espresso in questa massima piuttosto il concetto di una 'natura del diritto' che non quello di un 'diritto di natura'.

114. GRILLI, *Vita contemplativa*, p. 69 n. 84; e cfr. ivi, p. 69 segg. contro il Garbo e la sua tesi, nell'articolo sopra citato, dell'origine naturale della società in Epicuro.

115. Per il rifiuto della vita da cinico e da mendicante cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 119. Per la contrapposizione dell'amicizia epicurea, fondamentalmente basata sulla reciproca utilità, alla concezione platonico-aristotelica dell'amicizia cfr. BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 287 segg., con l'esame di passi epicurei quali DIOGENE LAERZIO, X, 120, *Ratae Seni*. VII, *Seni. Vat.* XXIII, ecc.

116. Per l'importanza del ricordo per Epicuro e la sua scuola cfr. passi quali *Seni. Vat.* XVII, XIX; e altrove.

117. Basti guardare come il testamento di Epicuro, *infra*, p. 108 segg., si modelli sui testamenti dei Peripatetici riportati analogamente da DIOGENE LAERZIO, V, 51 segg. (Teofrasto), 61 segg. (Stratone), 69 segg. (Licone). A loro volta questi testamenti dei Peripatetici dipendono dalla comunanza etica e giuridica di rapporti istituita anzitutto nell'Accademia platonica.

118. PLATONE, *Symp.*, 182 c, *VII Ep.*, 331 e, 332 c, e altrove; teorizzazione della «amicizia politica», φιλία πολιτική, in ARISTOTELE, *Eth. Eud.*, 1242 a 9-11, 1242 b 21-22; *Eth. Nicom.*, 1161 b 13 segg. Cfr. COLE, *Democr. a. sources gr. Anthropol.*, p. 135, nota 15.

119. La retorica è una cattiva arte, un'arte perniciosa, κακοτεχνία ma è pur sempre un'arte, considerata dal puro punto di vista epistemologico. La politica invece è considerata da Epicuro e dagli epicurei pura pratica, τριβή. Così almeno FILODEMO, *de rhet.*, col. XXXVII, I, p. 69, 1 segg. SUDHAUS; e ancora ivi, col. XLVIII, I, p. 84, 5 segg. SUDH., e altrove. Rimando in proposito a *Techne*, p. 380 segg. È da notarsi che lo stesso Antistene, pur nel suo individualismo radicale, sembra aver avuto su questo punto una posizione più tradizionale nei riguardi della sapienza, o della τέχνη, politica; cfr. i fr. 14, 4, 102, 103 CAZZI.

120. Per la polemica contro la scuola di Eudosso, i «ciziceni», *infra*, p. 116. Cfr. A. BARBIERI, *Epicuro e le conquiste matematico-astronomiche: significato di una polemica*, in *Epicurea in mem. Hect. Bignone*, pp. 73-88; D. SEDLEY, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cron. Ercol.», VI, 1976, pp. 23-54.

121. Rimando al mio *A proposito di Physis e techne in alcuni passi epicurei*, «La Cultura» VII, pp. 71-87, in part. pp. 76-77. BOYANCÉ, *Épicure*, p. 38, ha notato acutamente come questo disprezzo per la tecnica giochi anche nello stesso rifiuto del platonico «dio artigiano».

122. Un filosofo ben altrimenti interessato alla scienza dei numeri, Platone, dà peraltro anch'esso l'idea di un uso assai libero della metodologia matematica; nel *Timeo* troviamo liberamente usati e applicati, e intrecciatisi insieme, un metodo geometrico del tutto empirico e combinatorio e uno scientifico; rimando in proposito a quanto già detto altrove, *Platone e i metodi matematici*, «La Cultura», V, 19167, pp. 19-39. Pur tuttavia Platone si mostra assai più ossequiente di Epicuro rispetto ai progressi della scienza matematica a lui contemporanea, alle scoperte della stereometria, ecc.

123. Cfr. *infra* per le testimonianze circa la professione di scienze matematiche da parte di Polieno e i suoi rapporti con Epicuro, p. 509 (testimonianze in CICERONE, *De finibus*, I, 6, 20;

Lucullus, 33, 106).

124. Per questa tendenza nel Peripato cfr. soprattutto le storie sistematiche delle scienze compiute da Eudemo di Rodi (WEHRLI, *Schule des Arisi.*, VIII, *Eudemos v. Rhodos*, Basel, 1955, 2ª ediz., 1969, fr. 133-150, e commento a p. 113 segg., ove il Wehrli ricorda opportunamente i contemporanei studi di Teofrasto, del medico Menone). Ancora valido in generale per queste tendenze nella scuola di Aristotele W. JAEGER, *Aristoteles*, p. 358 segg. Posso rimandare a quanto detto altrove, *Le obiezioni di Stratone al Fedone e l'epistemologia peripatetica nel primo ellenismo.* Riv. Filol. Istr. Class., CV, 1977, pp. 285-306; *La dottrina di Epicuro e il 'carattere pratico' della filosofia ellenistica.* Riv. Crit. St. Filos., XXXV, 1978, pp. 3-29.

125. Per le testimonianze su questo tema nell'illuminismo del v secolo cfr. per Protagora PLATONE, *Protag.*, 320 c-322 d (il famoso «mito di Protagora», su cui si tornerà più oltre); per Democrito DIODORO, I, 7-8 = 68 B 5, Diels-Kranz II, p. 135, 4 segg. (attraverso la testimonianza di Ecateo di Abdera); da non trascurarsi la letteratura ippocratica, ad es. *De medic. vet.*, 3, né i saggi di questo tema che vengono dalla letteratura greca, cfr. ad esempio il famoso coro dell'*Antigone* di Sofocle, v. 322 segg. Per gli studi su questi temi, a parte i meno recenti A. KLEINGÜNTHER, ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ, «Philologus», Suppl. XXVI, 1, Leipzig 1933, e W. UXKULL-GYLLENBAND, *Griechische Kulturstehungslehre*, Berlin, 1924, cfr. oggi L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in classical Antiquity*, Baltimore, 1967, soprattutto, per il periodo che ci interessa, il cap. 2, p. 21 segg. Edelstein peraltro, a proposito delle trattazioni dello sviluppo delle arti nel corso della civiltà umana in Lucrezio e Diogene di Enoanda, sembra propenso a vedere in esse una sorta di contaminazione con modelli ellenistici più avanzati, proprio per l'importanza accordata alle tecniche specialistiche che gli appare tipica di un'età ulteriore; cfr. *Idea of Progress*, p. 162 segg. Ma, in realtà, tipica dell'età ellenistica non è la valutazione positiva delle arti, ma piuttosto quella delle scienze teoriche speciali; e il quadro del progresso offerto dagli epicurei di età romana è ancora, su questo punto, di tipo preellenistico.

126. Così la conclusione del già citato mito di Protagora, PLATONE, *Protag.*, 322 c-d. Cfr. in proposito soprattutto M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino 1948, 2ª ediz. Milano 1967, I, p. 97 segg.

127. Per le testimonianze di Lucrezio e Diogene di Enoanda cfr. *infra*, p. 496 segg. Il motivo del progresso delle arti nel corso della società umana così come Lucrezio ce lo presenta è stato soggetto a interpretazioni di tipo assai differente. Basti vedere la polemica che P. GIUFFRIDA, *Finale* (vv. 1440-1457) *del V libro di Lucrezio*, in *Epicurea in mem. Hect. Bignone*, pp. 129-165, muove contro quanti hanno creduto di vedere nelle pagine lucreziane un'esaltazione dell'operosità intelligente del genere umano e un'affermazione della positività delle scoperte graduali cui essa giunge nel corso dei tempi. Una posizione non dissimile, per quanto più sfumata, l'abbiamo già prima in L. ROBIN, *Sur la conception épicurienne du progrès*, «Rev. Metaph. Mor.», XXIII, 1916, p. 697 segg., poi in *La pensée hellénique*, Paris, 1942, 1967², pp. 525-552: Epicuro e Lucrezio vedrebbero nelle scoperte umane soprattutto un continuo sottrarsi alla natura per mezzo di escogitazioni arbitrarie che provocano una serie a non finire di nuove sofferenze; Robin non esita a paragonare la concezione di Epicuro circa natura e progresso a quella del Rousseau. Ma la polemica anticinica di Epicuro, sulla quale torneremo più oltre, è significativa come rifiuto di questa concezione dell'assoluta superiorità della natura sull'artificiosità delle τέχναι, ch'è concezione propria dei cinici assai più che epicurea; e quanto alle arti, e al graduale espandersi di esse nel corso della storia del genere umano, sembra evidente che ciò che ne giustifica e legittima la positività sia il loro carattere di soccorso, di volta in volta, a qualche carenza fondamentale della natura, anche se poi da questo «SOCCORSO» nuove degenerazioni siano destinate a nascere, per il continuo oltrepassare il limite della natura stessa in cui gli uomini tornano a cadere di volta in volta (solo il possesso dell'arte superiore a ogni altra, la retta φυσιολογία, costituisce un punto d'arrivo stabile e non passibile di nuova degenerazione). Cfr. per questo *Techne*, p. 392 segg. Contro il ritornare, in chiave marxista, dell'interpretazione di Epicuro quale esaltatore della società primitiva, ad esempio in B. FARRINGTON, *The Faith of Epicurus*, London, 1967, p. 22 segg., 76 segg. e

passim, rimando alla mia recensione in «Rivista Stor. Ital.», LXXX, 1968, pp. 1002-1011.

128. Cfr. *infra*, p. 167, note a proposito di *Ep. ad Her.*, 75. Cfr. anche p. 231, e note a proposito del Περὶ φύσεως; là (fr. 31. 5 segg. Arr.²) Epicuro dimostra meglio tutta l'importanza ch'egli dà al linguaggio tecnico, specifico, quale strumento della ricerca filosofica; sempre preoccupandosi tuttavia di richiamare al principio del costante legame di fondo esistente fra il linguaggio e la realtà; le parole (cfr. ancora fr. 31. 5) devono avere la loro base nelle sensazioni.

129. Per i cinici basti accennare ad Antistene, DIOGENE LAERZIO, VI, 103 = fr. 66 DECLEVA CAIZZI, ove abbiamo il rifiuto della cultura fin nella sua forma più elementare, della *téchne*, cioè del leggere e dello scrivere; di contro Epicuro, cfr. SESTO, *Adv. math.*, I, 49 = fr. 227 Us. e nota *ad loc.* Per il motivo del ritorno alla natura in Diogene cinico cfr. DIOGENE LAERZIO, VI, 22-23, 37; DIONE CRISOSTOMO, *Orat.* VI, 1, 88.

130. Così DIOGENE DI TARSO presso DIOGENE LAERZIO, X, 138; e analogamente CICERONE, *De fin.*, I, 13, 42 = fr. 397 Us.

131. Soprattutto *Eth. Nicom.*, VI, 1140 b; rimando per tutta la questione a *Techne*, p. 178 segg.

132. Così, inequivocabilmente, PLATONE, *Resp.*, III, 415 b-c. Cfr., contro l'interpretazione dello stato cella *Repubblica* come di uno stato fondato su caste, avanzata in tempi recenti soprattutto da K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London, 1945, 2ª ediz. Princeton 1950, la replica, su questo punto particolare, di J. A. FARIS, *Is Plato's a caste-State, based on racial differences?*, «Class. Quart.», XLIV, 1950, pp. 38-43.

133. Lastenea di Mantinea e Axiothea di Fliunte, citate in DIOGENE LAERZIO, IV, 2, come allieve prima di Platone e successivamente di Speusippo. Per l'aspetto teorico della questione, cfr. *Resp.*, V, 455 d-456 b.

134. Cfr. per la limitazione dell'importanza dello schiavo Mys DIANO, *Lettere di Epicuro agli amici di Lampsaco, a Pitocle, a Mitre*, «Studi ital. Filol. Class.», N. S. XXIII, 1948, pp. 59-68, in part. p. 60; e *infra*, p. 137, nota 4.

135. Testimonianze su questo punto in DIOGENE LAERZIO, X, 117, e CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, I, 15, p. 42 Stählin = fr. 226 Us.

136. Cfr. *Phaedo*, 78 a, anche se non si voglia dire valore pregnante al discussissimo passo *Polit.*, 261 c-e, ove Platone afferma non essere legittima né fondata sulla reale natura razionale dell'oggetto la dicotomia dell'umanità in greci da un lato, barbari da un altro. Per il passo di Aristotele cfr. *Metaph.*, XIV, 1091 b 10.

137. Cfr. *infra*, pp. 558-559 (fr. 356 Us.).

138. Cfr. ad esempio, per questi «beni esterni», ἐκτὸς ἀγαθὰ, *Eth. Nicom.*, I, 1098 b 13 segg., 1099 b 30 segg. (in proposito F. DIRLMEIER, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, 1959, 3ª ediz. 1964, p. 282).

139. Cfr., per questa rigidità e radicalità dell'etica di Epicuro (non dottrina utilitaria, ma saggezza ascetica, fondata su una metafisica) D. PESCE, *Epicuro e Marco Aurelio*, p. 33.

140. Cfr. *infra*, p. 126 nota 3; per Metrodoro, p. 514.

141. DIOGENE LAERZIO, X, 119; *infra*, p. 492 e nota 4 per l'interpretazione del passo testualmente discusso. Cfr. GRILLI, *Vita contemplativa*, p. 77 segg.

142. Così ARRIGHETTI, *L'opera «Sulla natura» di Epicuro*, p. 47 segg., e *Appendice* contro i dubbi da altri espressi sull'autenticità della struttura dell'epistola così come a noi è pervenuta (ultimo lo STECKEL, in *Real-Encycl.*, Suppl. XI, col. 612); essa rivela in realtà una stretta analogia di struttura e composizione con quanto conosciamo dell'opera principale di Epicuro.

143. Che all'interno del discepolato epicureo esistesse una certa gradazione sembra indubitabile; anche se ciò non vuol dire aderire alla tesi di una gradazione gerarchica in forma rigida quale è stata prospettata da N. W. DE WITT, *Organisation and Procedure in Epicurean Groups*, «Class. Philol.», XXXI, 1936, pp. 205-211; cfr. in proposito M. GIGANTE, *Philodème, sur la liberto de parole*, in *Actes VIII Congrès Ass. Bude*, pp. 196-217, in part. 215 segg.; per una valutazione generale degli studi epicurei del De Witt, con ampio riferimento alle posizioni assunte in merito dalla critica, O.

BLOCH, *État présent des recherches sur l'épicurisme grec*, ivi, pp. 93-138, in part. 98-99. Le epistole riportate da Diogene Laerzio testimoniano certo in favore di una gradazione nelle difficoltà di esposizione e quindi in certo senso di «iniziazione» alla filosofia; il carattere essoterico dell'*Epistola a Menecce* rispetto alle altre sembra indiscusso.

144. Cfr. *infra*, p. 136, nota 3, p. 142, nota 2, e quanto è ivi citato soprattutto da C. DIANO, *Lettere di Epicuro e dei suoi*, Firenze, 1946.

145. DIOGENE LAERZIO, X, 11. Cfr. in proposito W. SCHMID, *Epikur*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, V (1961), coll. 681-819, in part. 726.

146. Cfr. la testimonianza di Plutarco, *Adv. Col.*, 33, 1126 a; *Cantra Epic. beat.*, 15, 1097 d; *infra*, pp. 515-516.

147. Per notizie circa la raccolta che va sotto il nome di *Gnomologium Vaticanum* cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 555 segg.; da notarsi il minor fervore di studi suscitato, rispetto alle *Ratae Sententiae* o *Massime Capitali* (sulle quali fervette un'ampia discussione soprattutto dopo la atetesi di USENER, *Epicurea*, p. XLIV segg.). da questa raccolta certamente più tarda, che rappresenta uno stadio ulteriore nella storia della scuola e comprende sentenze chiaramente da attribuirsi ai discepoli. Tuttavia, se essa è stata assai meno studiata e discussa proprio per questo suo evidente carattere di composizione di scuola, ciò non toglie ovviamente che sia reperibile in essa anche materiale schiettamente epicureo.

148. *Seni. Vat.* LII. Cfr. a proposito di questo termine FESTUGIÈRE, *Épic. et ses Dieux*, p. 57, nota 1. Per il carattere religioso dei legami che uniscono i membri del *Kêpos*, P. BOYANCÉ, *Le Culle des Muses chez les Philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 227 segg.; SCHMID, *Reallex.*, col. 746 segg., ha parlato di Epicuro come fondatore di una comunità «parereligiosa» («Stifter einer quasi-religiösen Gemeinschaft»).

149. SCHMID, *Contritio cordis et ultima linea rerum*, «Rh. Mus.» C, 1957, pp. 311-314; e cfr. la ricapitolazione generale di questi motivi in *Reallex.*, V, col. 742. Per il motivo di Epicuro quale modello vivente nei riguardi dei discepoli e garanzia per essi di retto comportamento in una sorta di vigilanza ideale su di essi, cfr. le pagine di R. MONDOLFO, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, Napoli, 1960, p. 151 segg.

150. Per le testimonianze plutarchee (*Adv. Colotem*, 1117 b) *infra*, p. 124; è caduta peraltro l'interpretazione data dall'Usener a proposito di FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXV, secondo la quale veniva attribuito a Colote, integrando il testo, una frase carica di entusiasmo religioso. Cfr. DIANO, *Lettere di Epicuro e dei suoi*, p. 35, e *infra*, p. 149.

151. I temi di un'antica discussione, già trattati da U. v. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893, II, pp. 414-416, e diversamente in *Platon*, Berlin, 1919, I, p. 701, e poi da W. JAEGER, *Aristoteles*, pp. 106-111, sono oggi nuovamente esaminati da K. GAISER, *Die Elegie des Aristoteles an Eudemos*, «Mus. Helv.», XXIII, 1966, pp. 84-106, in part. p. 95, nota 37. La conclusione più verosimile delle ipotesi sulle testimonianze è che nell'Accademia e nel Peripato esistesse un culto dell'Amicizia associata al nome di Platone e di Aristotele, quindi esistessero anche altari (di un altare, βωμός, ci parla appunto l'elegia di Aristotele a Eudemo riportata da Olimpodoro) non dedicati al fondatore, ma all'«Amicizia di Platone», più tardi, all'«Amicizia di Aristotele». Cfr. per il Peripato DIOGENE LAERZIO, V, 51 segg.

152. Si pensi a passi quali *De rer. nat.*, I, v. 62 segg.; III, i segg.; VI, 9 segg.

153. Per tutta la questione, dibattuta fra Bignone, Vogliano, Diano, Festugièrre, Arrighetti, cfr. *infra*, p. 153.

154. Cfr. *infra*, p. 243; e ARRIGHETTI, *L'opera «Sulla natura» di Epicuro*, p. 42.

155. Per le testimonianze, provenienti da FILODEMO, *De rhetorica*, cfr. *infra*, p. 528 segg.

156. SESTO, *adv. math.*, I, 60 = fr. 61 KÖRTE (*infra*, p. 534).

157. È trattata ampiamente da Platone la questione se le arti o tecniche possano avere ad oggetto se stesse o rimandino necessariamente a un'alterità di oggetto; cfr. *Charm.* 155 a segg., *Alcib.* I, 131 e segg.: è proprio di ogni τέχνη l'alterità dell'oggetto rispetto ad essa. Cfr. in proposito G.

CAMBIAMO, *Platone e le tecniche*, Torino, 1971, p. 107 segg. È da notarsi che là ove Platone parla di σωφροσύνη come capacità di teorizzare, conoscere se stessa, nel passo di Metrodoro si parla, stando almeno al riferimento di Sesto, di φιλοσοφία, parola che ha assunto ormai un significato assai più tecnico. Le altre arti rispetto al filosofare sono insomma riconosciute per lo più dai filosofi solo nella stretta limitazione alla loro efficacia pratica, e non nel loro aspetto teorico-rilessivo.

158. Questa fu una delle ragioni dell'attribuzione, compiuta da A. KÖRTE, *Metrodori Epicurei fragmenta*, Lipsiae, 1890, pp. 571 segg., del trattatello anodino contenuto nel pap. 831 a Metrodoro; il trattatello veniva inteso come un Περὶ ποιημάτων, e le espressioni ne venivano spesso forzate nel senso di una netta condanna dell'attività letteraria. Per la diversa interpretazione di R. PHILIPPSON, *Papyrus herculanensis 831*, «Amer. Journ. Philology», LXIV, 1943, pp. 148-162, e per la revisione seguente di tutta la questione, cfr. *infra*, p. 600 segg.

159. Per le notizie su questo cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 125, e in particolare, ivi, 136, la notizia ch'egli non avrebbe lasciato alcuno scritto. Per l'impossibilità, in base a questa e ad altre ragioni, di identificarlo con l'avversario di Colote, cfr. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906, pp. 10-11.

160. Cfr. *infra*, p. 582, a proposito dei papiri del *Contro il Liside di Platone* pubblicati dal CRÖNERT, *op. cit.*, p. 165.

161. Abbiamo infatti l'espressione περιπατοῦσιν ἐν τῇ Πουκίλῃ Στοῶ; ma la polemica si volge in realtà contro una dottrina del sapiente ch'è cinica piuttosto che stoica (cfr. *infra*, p. 583). Per il carattere cinizzante, del resto, della πολιτεία zenoniana cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistlichen Bewegung*, Göttingen, 1948-49, I, p. 137.

162. PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1121 a segg. Su tutta questa polemica contro i filosofi riportata da Plutarco resta fondamentale R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki, 1955: cfr. oggi, per le testimonianze dei papiri, A. CONCOLINO-MANCINI, *Sulle opere polemiche di Colote*, «Cron. Ercol.», VI, 1976, pp. 61-67.

163. *Adv. Col.*, 1122 f. Cfr. *infra*, p. 577 e note *ad loc.*

164. *Adv. Col.*, 1115 a-e.

165. Le polemiche contro la παιδεία platonica (su cui cfr. ancora WESTMAN, *Plut. geg. Kol.*, p. 103 segg.) sono riferite da MACROBIO, *In somn. Scip.*, I, 2, 1 segg.; PROCLUSO, *In Plat. remp.*, II, p. 105 Kroll. Esse si adeguano strettamente alla polemica di Epicuro stesso contro il μυθῶδες nella spiegazione della realtà naturale; cfr. *Ep. ad Pyth.*, 87, 115; *Ep. ad Men.*, 133 segg.

166. Così il KROHN, *Der epik. Hermarchos*, p. 4 segg.; l'attribuzione è accettata recentemente anche da COLE, *Democritus a. sourc. Gr. Anthropology*, p. 71 segg. (per contaminazioni con termini stoici, come quello di οἰκείωσις, cfr. peraltro GRILLI, *Problema vita contemplativa*, pp. 73-74, ipotesi considerata con qualche riserva da COLE, *op. cit.*, p. 84, n. 10).

167. *Crat.*, 389 a segg.; per il passo di Diogene di Enoanda cfr. *infra*, p. 360.

168. Per Ermarco, cfr. PORFIRIO, *De abst.*, I, 7 segg.; si tratta qui di «saggi legislatori»; LUCREZIO, *De rev. nat.*, V, 1105 segg., parla della supremazia acquistata sugli uomini primitivi da quelli che «ingenio praestabant». Sulle difficoltà intrinseche di questo passo cfr. G. SASSO, *Lucrezia e la doppia nascita del diritto*, «La Cultura», XV, 1977, pp. 141-204, poi in *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, 1979, cap. 1.

169. Per questo accostamento, compiuto dal ROBIN, cfr. dubitativamente BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, III, p. 1499. Effettivamente, se il brano di Porfirio è da riportarsi ad Ermarco, il motivo esiste già nella tradizione epicurea. Per Posidonio cfr. SENECA, *Ep. ad Lue*, 90, 6 segg.: i «sapientes» come fondatori di leggi.

170. Cfr. in proposito C. WILKE, *Polystrati Epicurei περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως libellus*, Lipsiae, 1905, p. XII segg., per l'individuazione degli scettici come bersaglio; per l'individuazione dei cinici della cerchia di Telete e Bione, con buoni argomenti, R. PHILIPPSON, *Polystratos' Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung*, «Neue Jahrb. Klass. Altert.», XII, 1909, pp.

487-509, in part. 500 segg. Non esclude la possibile presenza dei cinici neanche G. INDELLI, *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale o delle opinioni popolari*, Napoli, 1978, Intr., p. 53 segg., pur rendendo a individuare negli scettici i principali avversari. Posizione intelligentemente sfumata ed equilibrata in V. GOLDSCHMIDT, *Doctr. Épic, droit*, pp. 173-174.

171. Cfr. ad es. col. XVI b 2 segg. (*infra*, p. 595), e altrove nell'operetta. Per i rapporti con la tradizione accademica rimando al mio *L'epicureo Polistrato e le categorie*, «La Parola del Passato», XXVI, 1971, pp. 280-289.

172. Cfr. ad es., *Soph.*, 255 c 11-12; per tutta la questione rimando ancora al mio articolo citato, note 10-11.

173. SIMPLICIO, *In Arist, categ.*, p. 67, 22 segg. Kalbfleisch = fr. 12 Heinze. Si ricordi che Epicuro era stato allievo di Senocrate; così DIOGENE LAERZIO, X, 13 (in base a notizia di Demetrio di Magnesia). Per la discussione delle opinioni contrarie rimando a M. ISNARDI PARENTE, *L'atomismo di Epicuro fra Democrito e Senocrate*, in *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, 1980, pp. 367-391, in part. p. 368, nota 1.

174. Cfr. ad es., il diverso significato che si dà a πρὸς τι (relativo) in *Categ.* 6 b rispetto al più ampio uso accademico: nella scuola di Aristotele l'espressione ha assunto significato più ristretto e più specifico, nella moltiplicazione delle categorie, elevate a dieci contro le due senocratee.

175. Le note di commento ai passi di autori romani o comunque della tarda antichità riportati in questa traduzione chiariranno di volta in volta, in merito a singoli punti, quali possano essere le contaminazioni eclettiche del loro pensiero o le influenze di una tradizione più tarda da essi subite.

NOTA BIOGRAFICA¹

341 a.C. Epicuro nasce a Samo, ove il padre Neocle era stato mandato come colono dalla madrepatria Atene nel 352; ma i suoi biografi lo considereranno «ateniese del demo di Gargetto», in quanto i coloni e i loro figli conservavano la cittadinanza di origine, e in quanto buona parte della sua vita si svolse poi in Atene. Rimane a Samo presumibilmente fino ai 14 anni. Il primo insegnamento filosofico gli viene da un platonico altrimenti ignoto, Pamfilo.

327-24 Epicuro frequenta a Teo la scuola di Nausifane, democriteo.

323-21 sono gli anni dell'efebia, ad Atene. È forse in quegli anni che Epicuro ha anche modo di ascoltare le lezioni di Senocrate nell'Accademia platonica.

322 I coloni di Samo vengono reintegrati nei loro possessi; il padre di Epicuro, che esercitava a Samo la professione di maestro di scuola, si sposta con la famiglia a Colofone, ove Epicuro si ricongiunge poi ai suoi terminata l'efebia.

311 circa Epicuro si sposta da Colofone a Mitilene. Non si sa esattamente quando e dove si debba collocare la prima fondazione della sua scuola, che cade comunque probabilmente in questi anni.

309 circa Da Mitilene Epicuro si sposta a Lampsaco; forse, si è supposto (ma resta ipotesi incerta) per adesione alla ribellione ad Antigono Monofalmo, re di Macedonia, del satrapo del luogo Polemeo (o Tolomeo). Poiché sappiamo però più tardi di suoi buoni rapporti con la corte di Macedonia, e di sue benemeritenze nei riguardi di Cratero, fratellastro di Antigono Gonata, e della madre di lui Fila, si deve supporre che sia avvenuta una sua riconciliazione fra lui e i sovrani macedoni, Antigono e il figlio Demetrio, il Poliorcete; l'età

Leonzio, aderente alla scuola di Epicuro, amica della concubina del Poliorcete Lamia, può non essere stata estranea a ciò.

30 Epicuro rientra definitivamente ad Atene; ma continua a mantenere stretti rapporti col gruppo da lui organizzato in scuola a Lampsaco, come attestano sia la notizia di successivi suoi viaggi a Samo, sia, ancor più, le sue numerose lettere ad amici di là, a Idomeneo, Leonteo, Temista, ecc. Di Lampsaco è lo stesso Metrodoro, il discepolo prediletto, considerato da Epicuro suo virtuale successore.

295-94 Il secondo assedio di Atene da parte di Demetrio Poliorcete causa alla città, e alla scuola con essa, grandi sofferenze; sappiamo di grandi sforzi di Epicuro per assicurare ai discepoli il vitto. Agli stenti e alle epidemie di quegli anni si tende ad attribuire l'ultima ragione delle malattie e delle perdite che affliggono la scuola di Epicuro negli anni seguenti.

291 Morte del giovinetto Pitocle.

286 Morte di Polieno, suo pedagogo, uno dei principali discepoli di Epicuro.

285 e anni seguenti Lisimaco assume il potere in Macedonia e Asia Minore. Netto favore della scuola di Epicuro nei suoi confronti. Epicurei come Mitre e Idomeneo (questi, con ogni probabilità; sicuramente il primo) erano suoi dignitari. La scuola di Epicuro ne riceve aiuto.

281 Morte di Lisimaco a Curupedio. Mitre, caduto in disgrazia, è imprigionato e tenuto al Pireo in custodia per ordine di Cratero, divenuto governatore del Peloponneso. Epicuro in virtù dell'antica amicizia per Cratero, si adopera a ottenerne il riscatto tramite Metrodoro.

280-79 Sappiamo della presenza di discepoli di Epicuro presso Antipatro nipote di Cassandra, nel 279 per breve tempo re di Macedonia. Questo è indice di un rapporto mai interrotto della scuola di Epicuro con la corte macedone, anche se poi il nuovo re di Macedonia, Antigono Gonata, manifesterà il suo netto favore per la Stoa.

277 Morte di Metrodoro. Epicuro nel suo testamento farà frequente menzione dei figlioletti da lui lasciati in tenera età.

271-70 Morte di Epicuro, presumibilmente dopo un periodo di vera e propria invalidità. Ermarco assume lo scolarcato.

1. Per le citazioni della letteratura critica riferentesi ai singoli dati di questa nota biografica si rimanda di volta in volta a quanto citato in nota alla *Vita di Epicuro* di Diogene Laerzio, alle altre testimonianze di natura biografica, alla raccolta dei frammenti delle lettere, alla *Vita di Metrodoro* di Diogene Laerzio. Per la stesura di questa nota si è tenuta comunque presente in particolare la voce *Epikuros* di H. Steckel, in *Real-Encyclopädie, Suppl.* XI (1968), coll. 579-652.

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. Edizioni critiche.

Le edizioni delle opere di Epicuro comprendono edizioni delle opere riportate da Diogene Laerzio ed edizioni di testi papiracei; vi sono inoltre edizioni delle cosiddette *Sentenze Vaticane* e raccolte di testimonianze. Resta fra queste fondamentale quella di H. USENER, *Epicurea*, Lipsiae 1887 (rist. anast. Stuttgartiae 1966)¹.

Fra le edizioni critiche di Diogene Laerzio si può citare:

Diogenis Laertii vitae philosophorum, ed. C. G. COBET, Parisiis (*adp. Firm. Didot*) 1850.

Epicuri epistulae tres et ratae sententiae, ed. P. VONDER MÜHLL, Lipsiae, 1922.

C. BALLEY, *Epicurus*, Oxford, 1926.

Diogenis Laertii vitae philosophorum, ed. HICKS, *Loeb Class. Library*, London - Cambridge Mass., 1925.

C. DIANO, *Epicuri Ethica*, Florentiae, 1946; 2^a ed., Firenze, 1974.

Diogenis Laertii vitae philosophorum, ed. LONG, Oxonii, 1964.

A. LÁKS, *Vie d'Épicure*, in *Études sur l'épicurisme antique*, «Carriers de Philologie» I, Lille, 1976, pp. 1-118.

Edizioni particolari delle epistole laerziane, con traduzione, si hanno da parte di E. BOER, *Epikur Brief an Pythokles*, Berlin, 1953; J. BOLLACK, M. BOLLACK, H. WISMANN, *La lettre d'Épicure*, Paris, 1971; J. BOLLACK, *La pensée du plaisir. Épicure, Textes moraux, commentaires*, Paris, 1975; J. BOLLACK-A. LÁKS, *Épicure à Pythoclès. Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, «Cahiers de Philologie», III, Lille, 1978.

La raccolta più completa esistente attualmente delle opere di Epicuro, e comprendente i testi laerziani, le sentenze vaticane, i testi papiracei, è quella di G. ARRIGHETTI, *Epicuro*, Torino, 1960, 2^a ed. 1973 (arricchita di ulteriori testi papiracei, come si vedrà di volta in volta, e anche di numerose testimonianze).

Per edizioni particolari delle *Sentenze Vaticane*: C. WOTKE, *Epikurische Spruchsammlung*, «Wiener Studien», X, 1888, pp. 175-198. Esse sono poi contenute e riedite nei già citati BAILEY, *Epicurus*, DIANO, *Epicuri Ethica*, ARRIGHETTI, *Epicuro*.

L'edizione del *Glossarium Epicureum* di H. USENER, è avvenuta di recente, a cura di M. GIGANTE - W. SCHMID, Roma, 1978.

Edizioni di testi papiracei.

Dopo l'edizione di J. C. ORELLI, *Epicuri fragmenta librorum II et XI*, Lipsiae, 1818, l'opera di edizione riprende nella seconda metà del secolo ad opera di Gomperz in Germania, Scott in Inghilterra, per continuare poi all'inizio del secolo con Crönert in Germania, e poi con l'opera di A. Vogliano, H. Diels, R. Philippson. Si possono citare:

TH. GOMPERZ, *Die herkulanischen Rollen*, «Zeitschr. österr. Gymnasien», XVII, 1866, pp. 691-708; *Neue Bruchstücke Epikur's über die Natur*, ivi, XVIII, 1867, pp. 207-213, 669-672; *Neue Bruchstücke Epikur's insbesondere über die Willensfrage*, «Sitz. Ber. Königl. Akad. Wiss. Wien.», LXXXIII, 1876, pp. 87-98; *Die Ueberreste eines Buches von Epikur* Περὶ φύσεως, «Wien. Studien», I, 1879, PP. 27-31 'Ein Brief Epikur's an ein Kind, «Hermes», V, 1871, pp. 386-395.

W. SCOTT, *Fragmenta Herculanensia*, Oxonii, 1885; *A newly identified Fragment of Epicurus* Περὶ φύσεως; «Journ. of Philology», XIII, 1885, pp. 289-298.

A. COSATTINI, *Epicuri de natura liber XXVIII*, «Hermes», XXIX, 1894, pp. 1-15.

W. CRÖNERT, *Neues über Epikur und einige herkulanensische Rollen*, «Rhein. Mus.», LVI, 1901, pp. 607-626.

H. DIELS, *Ein epikureisches Fragment über Gottesverehrung*, *Oxyr. Pap. II, n. 215*, «Sitz. Ber. Preuss. Akad. Wiss.», 1916, 2, pp. 886-909.

A. VOGLIANO, *Herculanensia*, «Atti Accad. Scienze Torino», XLVII, 1911-12, pp. 91-107; *Nuove lettere di Epicuro e dei suoi scolari tratte dal pap. herc. 176*, «Annali Università Cagliari», I-II, 1926-27 (Firenze, 1928), pp. 385-424; *Nuovi testi storici*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LIV, 1926, pp. 310-331; LV, 1927, pp. 501-504; *Epicuri et Epicureorum Scripta in herculanensibus papyris servata*, Berolini, 1928; *I frammenti del XIV libro del* Περὶ φύσεως *di Epicuro*, «Rend. Acc. Scienze Bologna», Cl. Sc. Mor. Ill, VI, 1931-32, pp. 33-76; *I resti dell'XI libro* Περὶ φύσεως, Il Cairo, 1940; *I resti dell'III libro* Περὶ φύσεως *di Epicuro*, «Prolegomena», II, 1953 pp. 59-98; *I resti del XV libro* Περὶ φύσεως *di Epicuro*, «Philologus», C, 1956, pp. 253-270.

R. PHILIPPSON, *Neues über Epikur und seine Schule*, I, «Nachr. Gesellsch. Wiss.

- Göttingen», 1929, pp. 127-149; II, 1930, pp. 1-32; *Epikur's Buck XXVIII* Περὶ φύσεως, «Philol. Wochenschr.», LII, 1932, coll. 1458-1461.
- C. DIANO, *Epicuri Ethica*, cit.; *Nuove lettere di Epicuro e dei suoi*, Firenze, 1946; *Lettere di Epicuro agli amici di Lampsaco, a Pitocle, a Mitre*, «Studi Ital. Filologia Class.», N. S. XXIII, 1948, pp. 59-68 (rist. in calce a *Epicuri Ethica*).
- C. JENSEN, *Ein neuer Brief Epikur's*, «Abhandl. Gesellsch. Wiss. Göttingen», 1933.
- R. CANTARELLA, *Nuovi frammenti del Περὶ φύσεως di Epicuro dal Pap. Herc. 1420*, «L'Antiquité Classique», V, 1936, pp. 273-323; *Del pap. herc. 1413*, «Acme», VIII, 1955 (ma 1957), pp. 57-58; *Il pap. herc. 1413*, «Il pensiero», II, 1957, pp. 11-46; *Del pap. herc. 1413*, in *Symbolae R. Taubenschlag dedicatae* III = «Eos», XLVIII, 1957, pp. 77-81; *Il papiro ercolanese 1413*, in «Atti XI Congresso Intern. Papirologia», Milano 1966, pp. 39-52.
- G. ARRIGHETTI, *Un papiro inedito del Περὶ φύσεως di Epicuro, pap. ercolanese 1413*, «Studi Classici e Orientali», VI, 1957, pp. 175-193; *Epicuro, Περὶ φύσεως B*, «Annali Scuola Normale Sup. Pisa», XXVI, 1957, pp. 26-53; *Epicuro*, cit.; R. CANTARELLA - G. ARRIGHETTI, *Il libro «Sul tempo» (P. Herc. 1413) dell'opera di Epicuro «Sulla Natura»*, «Cronache Ercolanesi», II, 1972, pp. 5-46.
- G. BINDER - L. KOENEN - L. LIESENBORGH, *Ein neues Epikurfragment bei Didymos des Blinden*, «Zeitschr. f. Papyrologie und Epigraphik», I, 1967, pp. 33-44.
- D. SEDLEY, *Epicurus on Nature, Booh XXVIII*, «Cron. Ercol.» III, 1973, pp. 5-83.
- C. MILLOT, *Épicure, De la Nature libre XV*, «Cron. Ecol.», VII, 1977, pp. 9-25.
- G. ARRIGHETTI - M. GIGANTE, *Frammenti del libro XI della Natura di Epicuro (Pap. herc. 1042)*, «Cron. Ercol.», VII, 1977, PP. 5-8.

Fra le edizioni di autori greci e latini particolarmente importanti per la ricostruzione del pensiero di Epicuro, si possono almeno citare³:

per Filodemo:

- a) *De pietate: Philodemi de pietate* ed. TH. GOMPERZ, Lipsiae, 1866.
- b) *De dis*: H. DIELS, *Philodemos über die Gotter*, III, «Abhandl. Preuss. Akad. Wiss.», 1916, Berlin, 1917, 4, pp. 1-69 e 6, pp. 1-86; K. KLEVE, *Zu einer Neuausgabe von Philodemos, Ueber die Götter Buch I* (pap. herc. 26), «Cron. Ercol.», III, 1973, pp. 89-91.
- c) *De signis*: PH. H. DE LACY - E. A. DE LACY, *Philodemus. On methods of inference. A Study in ancient Empiricism*, Philadelphia-Oxford 1941; nuova ediz. riveduta, La Scuola di Epicuro I (collez. di testi diretta da M. Gigante),

Napoli 1978.

- d) *Pragmatiae*: C. DIANO, *Lettere di Epicuro e dei suoi*, cit.; W. LIEBICH, *Aufbau, Absicht und Form der Pragmateiai Philodems*, Berlin 1960; F. SBORDONE, *Per la storia dell'epistolario di Epicuro*, in *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 26-39; L. SPINA, *Il trattato di Filodemo su Epicuro e altri (pap. herc. 1418)*, «Cron. Ercol.», VII, 1977, pp. 43-83.
- e) *De rhetorica: Philodemi volumina rhetorica*, I-II, ed. S. SUDHAUS, Lipsiae 1892-96; *Il primo libro Della retorica di Filodemo - Il secondo libro Della retorica di Filodemo*, ed. F. LONGO AURICCHIO, in *Ricerche sui papiri ercolanesi*, a cura di F. SBORDONE, Napoli 1977.

per la scuola di Epicuro nella fase intermedia, almeno V. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Napoli, 1923.

Per Cicerone: *De finibus bonorum et malorum libri III*, ed. MADWIG, Hauniae, 1840, *editto altera* 1869; *De finibus III*, ed. TH. SCHICHE, Lipsiae, 1925; *ed. alt.*, Stuttgartiae, 1968; *De natura deorum Libri III*, ed. PLASBERG-AX, Lipsiae 1917, *ed. alt.* 1933, *tertia*, Stuttgartiae, 1968; *De Natura deorum III*, ed. PEASE, Cambridge Mass., 1955-1958.

Per Lucrezio: *Lucreti de rerum natura libri VI*, ed. C. GIUSSANI, Torino, 1898: *ed alt.* GIUSSANI-STAMPINI, Torino, 1921; *De rer. natura*, ed. C. BAILEY, Oxford 1925; *text, transl., commentary*, ed. C. BAILEY, Oxford, 1947, ultima rist. 1966; *Lucrèce, De la nature des choses*, ed. ERNOUT, *Coll. Budè*, Paris, 1916; ROBIN-ERNOUT, *ivi*, 1925-26 (con più edizioni successive).

Per Plutarco: *Plutarchi Moralia VI (cont. Contra Epicuri beatitudinem, Adversus Colotem, De latenter vivendo)* ed. G. BERNARDAKIS, Lipsiae 1895; ed. M. POHLENZ, Lipsiae, 1952; M. POHLENZ - R. WESTMAN, Lipsiae, 1959; *Plutarch's Moralia XIV, ed. transl. comm.*, B. EINARSON - PH. DE LACY, *Loeb. Class. Libr.*, London-Cambridge Mass., 1957.

Per Diogene di Enoanda: *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, ed. J. WILLIAM, Lipsiae, 1907; ed. A. GRILLI, Milano-Varese, 1960; ed. W. CHILTON, Lipsiae, 1967. Nuove scoperte di recente sono state fatte da M. Ferguson Smith: cfr. in proposito A. BARIGAZZI, *Sui nuovi frammenti di Diogene di Enoanda*, «Prometheus», III, 1977, 1-20, 97-111; G. ARRIGHETTI, *Il nuovo Diogene di Enoanda*, «Atene e Roma», n. 3, XXIII, 1978, pp. 161-172 (in particolare p. 162, nota I, per le indicazioni bibliografiche).

II. *Principali traduzioni, integrali o antologiche, di Epicuro*⁴.

- A. KOCHALSKY, *Das Leben und die Lehre Epikurs*, Leipzig, 1914.
- E. BIGNONE, *Epicuro*, Bari, 1920 (riprodotta con introduzione di G. GIANNANTONI, Bari, 1966, senza le note e le appendici).
- M. SOLOVINE, *Epicure, Doctrines et Maximes*, Paris, 1925, 2^a ed. 1938; 3^a ed., con introduzione di P. FAYE, Paris, 1965.
- P. NIZAN, *Les Matérialistes de l'Antiquité, Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris 1938, 2^a ediz. 1965.
- W. J. OATES, *The Stoic and Epicurean Philosophes*, New York 1940, 2^a ed. 1957.
- O. GIGON, *Epikur. Von der Ueberwindung der Furcht*, Zürich, 1949.
- J. MEWALDT, *Epikur. Philosophie der Freude*, Stuttgart, 1949.
- R. AMERIO, *Epicuro. Epistola a Meneceo, Massime Capitali, Gnomologio Vaticano, Frammenti e testimonianze*, Torino, 1957.
- D. PESCE, *Il pensiero stoico ed epicureo*, Firenze, 1958, 2^a ed. 1960⁵.
- J. BRUN, *Épicure et les Épicuriens*, Paris 1961, 2^a ed. 1964.
- M. GIGANTE, *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Bari, 1962, 2^a ed. 1975.
- G. ARRIGHETTI, *Epicuro, Opere*, Torino, 1964⁶.
- R. SAMMARTANO, *Epicuro, Etica. Opere e Frammenti*, Bologna, 1965.
- H. SHAPIRO - E. M. CURLEY, *Hellenistic Philosophy. Selected Readings in Epicureanism, Stoicism etc.*, New York 1965.
- L. MASSA POSITANO, *Epicurea*, Catania, 1970⁷.
- P. BOYANCÉ, *Epicure*, Paris, 1971.

III. Edizioni critiche e raccolte riguardanti gli immediati discepoli di Epicuro:

- A. KÖRTE, *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Lipsiae («Jahrbücher Klass. Philologie», Suppl. XVII), 1890, pp. 529-570 (in appendice, pp. 571-591, l'edizione dei *papp. hercc.* 831/1012).»
- W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen und Literaturgeschichte*, Leipzig, 1906.
- K. W. G. KROHN, *Der Epikureer Hermarchos*, Berlin, 1921.
- Polystrati Περὶ ἀλόγων καταφρονήσεως libellus*, ed. C. WILKE, Lipsiae, 1905.
- Polystrati Uber incertus*, in A. VOGLIANO, *Epicuri et Epicureorum scripta*, cit.
- POLISTRATO, *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*. Ediz. trad. comm. a cura di G. INDELLI, Napoli (La scuola di Epicuro II - collezione di testi diretta da M. Gigante), 1978.

IV. Letteratura critica concernente Epicuro:

- P. GASSENDI, *De vita et moribus Epicuri*, Lugduni 1647, rist. fotost. Rodopi 1969.
- Id., *Animadversiones in X librum Diogenis Laertii*, Lugduni 1649.
- J. M. GUYAU, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines*

contemporaines, Paris, 1878.

- W. SCOTT, *The Physical constitution of the Epicurean Gods*, «Journof Philol.», XII, 1883, pp. 212-247.
- P. NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum*, Berlin, 1884.
- H. USENER, *Epikurische Spruchsammlung*, «Wien. Studien», X, 1888, pp. 175-201; XII, 1890, pp. 1-4.
- TH. GOMPERZ, *Zur epikurischen Spruchsammlung*, «Wien. Studien», X, 1888, pp. 202-210.
- H. WEIL, rec. a USENER, *Epicurea*, «Journal des Savants», 1888, pp. 218-238.
- H. WEIL, rec. a USENER-GOMPERZ, *Epikurische Spruchsammlung*, ivi, pp. 657-663.
- A. BRIEGER, *De atomorum Epicurearum motu principali*, in: *Philologische Abhandlungen Martin Hertz gew.*, Berlin, 1888, pp. 215-228.
- K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik*, Hamburg-Leipzig, 1890.
- A. BRIEGER, *Epikurs Lehre von der Seele*, Halle, 1893.
- A. BRIEGER, *Epikurs Brief an Herodot*, Halle, 1894.
- C. GIUSSANI, *Studi Lucreziani*, in *Lucreti de rerum natura*, I, Torino, 1896.
- W. HEIDEL, *Epicurea*, «Amer. Journ. Philol.», XXIII, 1902, pp. 185-194.
- W. CRÖNERT, *Lectiones Epicureae*, «Rhein. Museum», LXI, 1906, pp. 414-426; LXII, 1907, pp. 123-132.
- H. v. ARNIM, *Epikuros*, in *Real-Encycl*, VI, 1 (1907), coll. 133-135.
- H. v. ARNIM, *Epikurs Lehre vom Minimum*, «Almanach d. Akad. d. Wiss. in Wien», LVII, 1907, pp. 381-402.
- O. TESCARI, *Nota epicurea: ἀντικοπή*, «Bollettino Filologia Class.», XIV, 1907-1908, pp. 11-16.
- J. H. LEOPOLD, *Ad Gnomologium Vaticanum Epicureum*, «Mnemosyne», XXXVIII, 1910, pp. 65-68.
- R. PHILIPPSON, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer*, «Arch. Gesch. Philos.» XIII, 1910, pp. 289-337, 433-446.
- R. D. HICKS *Stoic and Epicurean*, New York, 1910.
- A. E. TAYLOR, *Epicurus*, London, 1911.
- W. ARNDT, *Emendationes epicureae*, Berlin, 1913.
- J. H. LEOPOLD, *Ad Epicurum*, «Mnemosyne», XLIII, 1915, pp. 268-285.
- E. BIGNONE, *Nuovi studi su testi e dottrine epicuree*, «Riv. Filol. Istr. Class.», XLIII, 1915, pp. 529-547.
- R. PHILIPPSON, *Zur epikureischen Götterlehre*, «Hermes», LI, 1916, pp. 568-608.
- R. PHILIPPSON, *Nachträgliches zur epikureischen Götterlehre*, «Hermes», LUI, 1918, pp. 358-395.
- E. BIGNONE, *Nuove ricerche epicuree*, «Atti Accademia Scienze Torino», LIV,

- 1919, pp. 883-895.
- R. PHILIPPSON, *ZU Philodems Schrift über die Frommigkeit*, «Hermes», LV, 1920, pp. 225-278, 364-372; LVI 1921, pp. 335-410.
- R. D. HICKS, *Diogenes Laertius*, X, 60, «Class. Review», XXXVII, 1923, pp. 108-110.
- O. TESCARI, *Nota epicurea*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LII, 1924, pp. 175-191.
- E. BIGNONE, *Note critiche ad Epicuro*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LII, 1924, pp. 383-393.
- J. L. STOCKS, *Epicurean Induction*, «Mind», XXXIV, 1925, pp. 185-203.
- J. MEWALDT, *Die geistige Einheit Epikurs*, Halle, 1927.
- C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
- C. BAILEY, *Karl Marx on Greek Atomism*, «Class. Quart.», XXII, 1928, pp. 205-206.
- E. CASTALDI, *Il concetto della ricchezza in Epicuro*, «Rend. Accad. Lincei», S. VI, 4, 1928, pp. 289-308.
- R. PHILIPPSON, ree. a VOGLIANO, *Nuove lettere di Epicuro ecc.*, «Gnomon», IV, 1928, pp. 384-385.
- R. PHILIPPSON, ree. a BAILEY, *Greek Atomists*, «Gnomon», VI, 1930, pp. 460-473.
- B. RYBA, *ZU Epikur*, «Philol. Wochenschr.», LI, 1930, coll. 861-862.
- M. UNTERSTEINER, *Di alcuni passi controversi nell'epistola di Epicuro ad Erodoto*, «Atti Società Ital. Progresso Scienze», XIX, 1930, pp. I-II.
- R. PHILIPPSON, *ZU Epikur*, «Philol. Wochenschr.», LI, 1931, coll. 61-64.
- K. HORNA, *Zur epikureischen Spruchsammlung*, «Wien. St.», XLIX, 1931, pp. 32-39.
- K. v. FRITZ, rec. a A. VOGLIANO, *Epicuri et Epicureorum Scripta*, «Gnomon», VIII, 1932, pp. 65-84.
- E. BIGNONE, *Studi critici sulle κῶρια δόξαι e sopra la vita di Epicuro*, «Aegyptus», XIII, 1933, pp. 419-442.
- PH. MERLAN, *Zwei Fragen der epikureischen Theologie*, «Hermes», LXVIII, 1933, pp. 196-217.
- S. LURIA, *Die Infinitesimallehre der antiken Atomisten*, «Quellen u. Studien z. Geschichte Mathematik», B II, 1933, pp. 106-185.
- A. VOGLIANO, *Autour du jardin d'Epicure*, in: *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 979-992.
- R. MONDOLFO, *L'Infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934 (poi: *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, 1956).
- R. PHILIPPSON, rec. a JENSEN, *Ein neuer Brief Epikurs*, «Philol. Wochenschr.», LIV, 1934, coll. 154-160.
- A. MOMIGLIANO, *SU alcuni dati della vita di Epicuro*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LXIII, 1935, pp. 302-316 (oggi in *Quinto contributo alla storia degli studi*

classici e del mondo antico, Roma 1975, pp. 545-560).

- E. BICKEL, Αἰτία in der Bedeutung causa 'Krankheit' (zu *Epikurs Brief an Menoikeus*), «Glotta», XXIII, 1935, pp. 213-220.
- C. DIANO, *Note epicuree*, «Studi Ital. Filol. Class.», N. S. XII, 1935, pp. 61-86, 237-289 (oggi in *Scritti epicurei*, Firenze, 1974).
- C. DIANO, *Questioni epicuree*, «Rend. Accad. Lincei», VI, 12, 1936, pp. 891-895.
- E. BIGNONE, *Nuove ricerche sull'etica di Epicuro e nuove testimonianze mancanti agli Epicurea dell'Usener*, «Atene e Roma», III, 4, 1936, pp. 3-29.
- E. BIGNONE, *L'aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936^L; 2^a ed., con presentazione di V. E. ALFIERI, Firenze, 1973.
- N. W. DE WITT, *Epicurean Contubernium*, «Trans. Amer. Philol. Assoc.», LXVII, 1936, pp. 55-63.
- N. W. DE WITT, *Organisation and procedure in Epicurean Groups*, «Class. Philol.», XXXI, 1936, pp. 205-211.
- A. D'ANDREA, *Note ai §§ 61 e 62 dell'Epistola ad Erodoto di Epicuro*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LXIV, 1936, pp. 126-133.
- G. GARBO, *Società e stato nella concezione di Epicuro*, «Atene e Roma», S. III, IV, 1936, pp. 243-262.
- PH. H DE LACY, *Contributions of the Herculanean Papyri to our knowledge of Epicurean Logic*, «Trans. Amer. Philol. Assoc.», LXVIII, 1937, pp. 318-325.
- W. SCHMID, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*, Leipzig, 1937.
- K. HORNA, *Notes on Epicurus: Vatican Collection*. «Class. Philol.», XXXII, 1937, pp. 266-267.
- E. BIGNONE, *Conferme e aggiunte all'a Aristotele perduto e la formazione della filosofia di Epicuro» dall'Epistola a Pitocle e dalla meteorologia epicurea*, in *Melanges Boisacq*, Bruxelles, 1937, pp. 87-116 (oggi in appendice a *L'Aristotele perduto*², II, pp. 301-332).
- R. PHILIPPSON, rec. a VOGLIANO, *Framm. XIV libro*, «Götting. Gel. Anzeigen», CXCIX, 1937, pp. 466-489.
- R. PHILIPPSON, *Epicurea*, «Rhein. Mus.», LXXXVII, 1938, pp. 169-177.
- B. FARRINGTON, *Science and Politics in the Ancient World*, London 1939, 2^a ed. 1946.
- N. W. DE WITT, *Epicurus Περί φαντασίας*, «Trans. Amer. Philol. Assoc.», LXX, 1939, pp. 414-427.
- R. PHILIPPSON, *Die Quelle der epikureischen Götterlehre im Ciceros ersten Buche de natura deorum*, «Symbolae Osloenses», XIX, 1939, pp. 15-40.
- C. DIANO, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», VII, 1939, pp. 105-145; VIII, 1940, pp. 151-165; IX, 1941, pp. 5-34; X, 1942, PP. 5-49, 121-150 (oggi in *Scritti epicurei*, cit.).
- R. PHILIPPSON, *Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im ersten*

- Buche der Tuskulanen Ciceros*, «Symb. Osloenses», XX, 1940, pp. 21-44.
- E. BIGNONE, *La dottrina epicurea del clinamen*, «Atene e Roma», XLII, 1940, pp. 159-198 (oggi in appendice a *L'Aristotele perduto*, II, pp. 409-456).
- R. MONDOLFO, *Moralistas griegos. La conciencia moral de Homero a Epicuro*, Buenos Aires, 1941 (poi trad. ital. *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero ad Epicuro*, Napoli, 1960).
- A. MOMIGLIANO, recensione a B. FARRINGTON, *Science and Politics*, «Journal of Rom. Studies», XXXI, 1941, pp. 149-157 (poi in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, pp. 375-388).
- N. W. DE WITT, *Epicurean Kinetics*, «Class. Philol.», XXXVI, 1941, pp. 365-370.
- A. ARDIZZONI, *Il saggio felice fra i tormenti. Studio sull'eudemonologia classica*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LXX, 1942, pp. 81-102.
- C. DIANO, *Note Epicuree*, «Annali Scuola Norm. Sup.», II, 12, 1943, pp. 111-123 (oggi in *Scritti epicurei*, cit.).
- N. DE WITT, *Epicurus: all Sensations are true*, «Trans. Amer. Philol. Ass.», LXXIV, 1943, pp. 19-32.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946 (trad. it., Brescia, 1952).
- F. MARTINAZZOLI, *Epicuro teologo*, «La Parola del Passato», II, 1947, pp. 278-299.
- E. PARATORE, *Il fondamento religioso della metafisica epicurea*, «Ann. Sc. Norm. Sup.», XXVI, 1947, pp. 125-148.
- B. FARRINGTON, *Hand and Head in Ancient Greece*, London, 1947.
- A. VOGLIANO, *Epicurea*, «Acme», I, 1948, pp. 95-119.
- N. W. DE WITT, *Epicurus: his perpendicular Universe*, «Class. Journ.», XLIV, 1948, pp. 58-59.
- V. E. ALFIERI, recensione a C. DIANO, *Epicuri Ethica*, «Athenaeum», XXVI, 1948, pp. 135-140.
- A. GRILLI, recensione a C. DIANO, *Epicuri Ethica*, «Paideia» III, Suppl., 1948, pp. 396-402.
- C. DIANO, *Note epicuree*, «Maia», I, 1948, pp. 108-113 (oggi in *Scritti epicurei*, cit.).
- C. DIANO, *Lettere di Epicuro agli amici di Lampsaco, a Pitocle e a Mitre*, «Studi Ital Filol. Class.», N. S. XXIII, 1948, pp. 59-68.
- A. BARIGAZZI, *Note critiche alla lettera a Pitocle di Epicuro*, «Studi Ital. Filol. Class.», N. S. XXIII, 1948, pp. 179-213.
- C. BRESCIA, *Contributo allo studio linguistico dei testi epicurei*, «Athenaeum», XXVII, 1949, pp. 281-298.
- A. BARIGAZZI, *La μὀνὴ della terra nei frammenti ercolanesi del libro XI del Περί φύσεως di Epicuro*, «Studi Ital. Filol. Class.», N. S. XXIV, 1950, pp. 1-19.
- W. SCHMID, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rhein. Mus.»,

XCIV, 1951, pp. 97-156.

- G. CAPONE BRAGA, *Studi su Epicuro*, Milano, 1951⁹.
- F. SOLMSEN, *Epicurus and cosmological heresies*, «Amer. Journ. philol.», LXXII, 1951, pp. 1-23 (poi in *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1968, I, pp. 461-483).
- J. FALLOT, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure* Paris, 1951 (ed. italiana ampliata con introd. di S. TIMPANARO, Torino 1977).
- A. VOGLIANO, *Dell'epistolario di Epicuro e dei primi scolari*, «Prolegomena», I, 1952, pp. 43-60.
- G. ARRIGHETTI, *Sul valore di ἐπιλογίζομαι, ἐπιλογισμός, ἐπι λόγισις nel sistema epicureo*, «La Parola del Passato», VII, 1952, pp. 119-144.
- A. BARIGAZZI, *Epicuro e gli ὄργανα astronomici*, «Prolegomena», I, 1952, pp. 61-70.
- G. FREYMUTH, *Zur Lehre von der Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin, 1953.
- F. SOLMSEN, *Epicurus on the Growth and Decline of the cosmos*, «Amer. Journ. Philol.», LXXIV, 1953, pp. 34-51 (poi in *Kleine Schriften*, I, pp. 484-501).
- A. BARIGAZZI, *Epicurea*, «Hermes», LXXXI, 1953, pp. 145-162.
- A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo grecoromano*, Milano, 1953.
- P. FRASSINETTI, *Cicerone e gli dèi di Epicuro*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LXXXII, 1954, pp. 113-132.
- N. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954¹⁰.
- J. MAU, *Raum und Bewegung. Zu Epikurs Brief an Herodot §; 60*, «Hermes», LXXXII, 1954, pp. 13-24.
- J. MAU, *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten*, Berlin, 1954.
- G. FREYMUTH, *Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz (Cic. nat. deor., I, 50)*, «Philologus», XCVIII, 1954, pp. 101-115.
- R. SCHOTTLÄNDER, *Kynisiert Epicurus?*, «Hermes», LXXXII, 1954, pp. 444-450.
- J. MAU, *Ueber die Zuweisung zweier Epikur-Fragmenta*, «Philologus», XCIX, 1955, pp. 93-111.
- G. FREYMUTH, *Methodisches zur epikureischen Götterlehre*, «Philologus», XCIX, 1955, pp. 234-244.
- B. FARRINGTON, *Neuerliche Gedanken über Epikur*, «Deutsche Zeitschr. f. Philos.», III, 1955, pp. 214-244.
- A. BARIGAZZI, *Uomini e dèi in Epicuro*, «Acme», VIII, 1955, pp. 37-55.
- R. MONDOLFO, *La compresion del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955 (trad. it. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, 1958).
- G. ARRIGHETTI, *Sul problema dei tipi divini nell'Epicureismo*, «La Parola del

- Passato», X, 1955, pp. 404-415.
- G. ARRIGHETTI, *Filodemo* Περί θεῶν III.fr. 74-82, *pap. herc.* 157, «La Parola del Passato», X, 1955, pp. 322-356.
- W. SCHMID, recensioni a DIANO, GIGON, MEWALDT, BOER, DE WITT, «Gnomon», XXVII, 1955, pp. 405-431.
- G. PFLIGERSDÖRFFER, *Cicero über Epikurs Lehre vom Wesen der Götter*, «Wien. Studien», LXX, 1957, pp. 235-253.
- W. SCHMID, *Contritio und «ultima linea rerum» in neuen epikureischen Texten*, «Rhein. Museum», C, 1957, pp. 301-327.
- G. ARRIGHETTI, *Filodemo de dis III, col. X-XI*, «Studi Classici e Orientali», VII, 1958, pp. 83-99.
- P. H. DE LACY, *Epicurean* ἐπιλογισμός, «Amer. Journ. Philol.», LXXIX, 1958, pp. 179-183.
- G. FREYMUTH, *Zu Philodem* περί θεῶν Buch III, Kol. 8 and 9, «Philologus», CII, 1958, pp. 148-153.
- A. BARIGAZZI, *Cinetica degli εἰδῶλα nel* Περί φύσεως di Epicuro, «La Parola del Passato», XIII, 1958, pp. 249-276.
- Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, 1959¹¹.
- D. PESCE, *Epicuro e Marco Aurelio, Due studi sulla saggezza antica*, Firenze, 1959.
- J. BRUN, *L'Épicurisme* (Coll. *Que sais-je?*), Paris 1959.
- H. STECKEL, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust*, Göttingen, 1960.
- PH. MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960.
- N. M. CURRIE, *Epicurean* πρόληψις, «Phron.», VI, 1961, p. 82.
- K. KLEVE, *Wie kann man an Nichtexistierende denken? Ein Problem der epikureischen Psychologic*, «Symb. Osloenses», XXXVII, 1961, pp. 45-47.
- C. MUGLER, *Pluralisme matériel et pluralisme dynamique d'Anaximandre à Épicure*, «Rev. de Philol., Lit., Hist. anc.», N. S. XXXV, 1961, pp. 67-86.
- W. SCHMID, *Epikur*, in *Reallexikon f. Ant. und Christent.*, V, 1961, coll. 681-819.
- J. BARRIO, *El clinamen epicureo*, «Revista de Filosofía», XX, 1961, pp. 319-336.
- F. SOLMSEN, *Αἵσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought*, «Mededelingen d. Kon. Nederl. Akad. v. Wetenschappen», XXIV, 1961, pp. 241-262 (*Kl. Schr.* I, pp. 612-633).
- L. PERELLI, *Lucrezio contro Epicuro*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LXXXIX, 1961, pp. 244-282.
- C. MORESCHINI, *Due fonti della teologia epicurea*, «La Parola del Passato», XVI, 1961, pp. 342-372.
- M. GIUSTA, *Passi dossografici di morale epicurea nel X libro di Diogene Laerzio*, «Atti Acc. Scienze Torino», XCVIII, 1962-63, pp. 120-174.

- K. KLEVE, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie etc.*, «Symb. Osloens.», Suppl. XIX, Oslo, 1963.
- P. CASINI, *Zoogonia e trasformismo nella fisica epicurea*, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», XLII, 1963, pp. 178-207.
- A. RONCONI, *Appunti di estetica epicurea*, in *Miscellanea Rostagni*, Torino, 1963, pp. 7-24.
- K. KLEVE, *Zur epikureischen Terminologie*, «Symb. Osloens.», XXXVIII, 1963, pp. 25-31.
- P. BOYANCÉ, *Lucrece et l'Épicurisme*, Paris, 1963.
- B. WISNIEWSKI, *La théorie de la connaissance d'Epicure*, «Rev. Philol. Lit. Hist. anc.», v. S. XXXVII, 1963, pp. 68-75.
- M. GIUSTA, *I dossografi di etica*, Torino, 1964.
- C. MAZZANTINI, *La struttura antisolipsistica dell'intimità umana nella filosofia morale di Epicuro*, «Atti Acc. Se. Torino», XCIX, 1964-65, pp. 763-776.
- G. NECK, *Das Problem der Zeit im Epikureismus*, Heidelberg, 1964.
- P. FRASSINETTI, *Recenti contributi alla γνῶσις θεῶν in Epicuro*, «Athen.», XLII, 1964, pp. 214-222.
- R. STARK, *Epicurea*, «Hermes», XCIII, 1965, pp. 426-428.
- P. v. D. MUEHLL, *Zum Wortlaut des zehnten der Κύριαὶ Δόξαι Epikurs*, «Mus. Helv.», XXII, 1965, pp. 229-231.
- D. FEHLING, *Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie*, «Rhein. Mus.», CVIII, 1965, pp. 212-229.
- G. VLASTOS, *Minimal parts in Epicurean Atomism*, «Isis», LVI, 1965, pp. 121-147.
- B. WISNIEWSKI, *l'influence des Sophistes sur Aristote, Épicure, Stoiciens, Sceptiques*, «Archiv. Filol.», XIII, Wrocław 1966.
- M. ISNARDI PARENTE, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze, 1966.
- L. PERELLI, *La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio*, «Atti Acc. Scienze Torino», CI, 1966-67, pp. 117-285.
- B. FARRINGTON, *The Faith of Epicurus*, London, 1967.
- C. DIANO, *Épicure. La philosophie du plaisir et la société des amis*, «Études Philosophiques», XII, 1967, pp. 173-186.
- D. J. FURLEY, *TWO Studies in Greek Atomists. Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Princeton, 1967.
- G. ARRIGHETTI, *La struttura dell'epistola di Epicuro a Pitocle*, «Studi Classici e Orientali», XVI, 1967, pp. 117-128 (oggi in *Epicuro*, 2ª ed., App. I).
- PH. MERLAN, *Aristoteles und Epikurs müssige Götter*, «Zeitschr. Philos. Forsch.», XXI, 1967, pp. 485-498.
- H. STECKEL, *Epikuros*, in «Real-Encycl.», Suppl. XI, 1968, coll. 579-652.

- Actes du VIII Congrès dell l'Association G. Budé (Paris 5-10 Avr 1968)*, Paris, 1969¹².
- G. ARRIGHETTI, *Il nuovo frammento di Epicuro presso Didimo Cieco*, in *Studia Florentina A. Ronconi... oblata*, Roma, 1970, pp. 23-28.
- G. ARRIGHETTI, *L'opera «Sulla Natura» di Epicuro*, «Cronache Ercolanesi», I, 1971, pp. 41-56 (oggi in *Epicuro*, 2^a ed., App. II).
- G. B. KERFERD, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, «Phronesis», XVI, 1971, pp. 80-96.
- H. J. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New York, 1971.
- D. LEMKE, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* (Diss. Tübingen 1971), München, 1972.
- J. M. RIST, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972.
- R. MÜLLER, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlin, 1972, 2^a ed. 1974.
- A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicurean, Sceptics*, London, 1974.
- D. PESCE, *Saggio su Epicuro*, Bari, 1974.
- D. SEDLEY, *The Structure of Epicurus On Nature*, «Cron. Ercol.», IV, 1974, pp. 89-92.
- M. ISNARDI PARENTE, *Gli dèi di Epicuro nello scolio a K. Δ. I «La Parola del Passato»*, XXIX, 1974, pp. 171-179.
- J. MOREAU, *Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature*, «Études Philosophiques», XXX, 1975, pp. 467-486.
- W. DETEL, ΑΙΣΘΗΣΙΣ und ΛΟΓΙΣΜΟΣ. *Zwei Probleme der epikureischen Methodologie*, «Arch. Gesch. Philos.», LVII, 1975, pp. 21-35.
- G. ARRIGHETTI, *L'opera «Sulla natura» e le lettere di Epicuro a Erodoto e a Pitocle*, «Cron. Ercol.», V, 1975, pp. 39-51.
- P. INNOCENTI, *Epicuro*, Firenze, 1975.
- D. SEDLEY, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cron. Ercol.», VI, 1976, pp. 23-54.
- D. SEDLEY, *Epicurus and his professional Rivals*, in *E hides sur l'épicurisme antique*, cit., pp. 119-160.
- M. ISNARDI PARENTE, ΧΡΟΝΟΣ ΕΠΙΝΟΟΥΜΕΝΟΣ e ΧΡΟΝΟΣ ΟΥ ΝΟΟΥΜΕΝΟΣ in *Epicuro, pap. herc. 1413*, «Par. Pass.», XXXI, 1976, pp. 168-175.
- V. GOLSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, 1977.
- F. JUERSS, *Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)*, «Philologus», CXXI, 1977, pp. 211-225.
- A. A. LONG, *Chance and Natural Law in Epicureanism*, «Phronesis», XXII, 1977, pp. 63-88.
- G. STRIKER, *Epicurus on the Thruth of sense impressions*, «Arch. Gesch. Philos.»

LIX, 1977, pp. 125-142.

- F. SOLMSEN, *Epicurus on void, matter and genesis. Some historical observations*, «Phronesis», XXII, 1977, pp. 263-281.
- K. KLEVE, *Empiricism and Theology in Epicureanism*, «Simb. Osloens.», LII, 1977, pp. 39-51.
- M. ISNARDI PARENTE, *La isonomia epicurea*, «Studi Class. Orient.», XXVI, 1977, pp. 287-298.
- G. ARRIGHETTI, *Philia e physiologia. I fondamenti dell'amicizia epicurea*, «Materiali e Documenti», I, 1978, pp. 49-63.
- B. GEMELLI, *L'amicizia in Epicuro*, «Sandalion», I, 1978, pp. 59-72.
- M. ISNARDI PARENTE, *La dottrina di Epicuro e il «carattere pratico» della filosofia ellenistica*, «Riv. Crit. Storia Filos.», XXXIII, 1978, pp. 3-29.
- A. WASSERSTEIN, *Epicurean Science*, «Hermes», XVI, 1978, pp. 484-494.
- E. MONTANARI, *Una polemica fisica in Epicuro*, «Prometheus», V, 1979, pp. 124-136.
- R. MÜLLER, *Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Epicure*, in *Democrito e l'atomismo antico. Atti del Convegno Internazionale Catania aprile 1979*, a cura di F. ROMANO, Catania, 1980, pp. 325-351.
- M. ISNARDI PARENTE, *L'atomismo di Epicuro fra Democrito e Senocrate*, ivi, pp. 367-391.
- M. GIGANTE - τ. DORANDI, *Anassarco ed Epicuro «Sul regno»*, ivi, pp. 479-497.
- F. LONGO AURICCHIO-A. TEPEDINO GUERRA, *Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane*, ivi, pp. 467-477.
- D. PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Bari, 1981.
- M. GIGANTE, *Scetticismo e epicureismo*, Napoli, 1981.

V. Letteratura critica sugli immediati discepoli di Epicuro:

- R. PHILIPPSON, *Polystratos' Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung*, «Neue Jahrb. f. Klass. Altertum», XXIII, 1909, pp. 487-509.
- E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, cit.¹³.
- G. PISANO, *Colote, Epicuro e Diogene di Enoanda*, «Atene e Roma», XLIV, 1942, pp. 67-75.
- R. PHILIPPSON, *Papyrus Herculanensis 831*, «Amer. Journ. Philol.», LXIV, 1943, pp. 148-162.
- R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Coloten» als eine philosophie-geschichtliche Quelle*, Helsinki, 1955.
- W. SCHMID, *Aus der Arbeit an einem ethischen Traktat des Demetrios Lakon*, in *Epicurea in mem. Hectoris Bignone*, cit., pp. 179-195¹⁴.

- PH. H. DE LACY, *Colotes first Criticism of Democritus*, in *Isonomia*, Berlin, 1964, pp. 67-77.
- TH. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor, 1967.
- M. ISNARDI PARENTE, *L'epicureo Polistrato e le categorie*, «La Parola del Passato», XXVI, 1971, pp. 280-289.
- G. INDELLI, *Per l'interpretazione di Polistrato*, «Cron. Ercol.», V, 1975, pp. 87-97.
- M. CAPASSO, *L'opera polistratea sulla filosofia*, «Cron. Ercol.», VI, 1976, pp. 81-84.
- A. CONCOLINO MANCINI, *Sulle opere polemiche di Colote*, «Cron. Ercol.», VI, 1976, pp. 61-67.
- G. INDELLI, *Polistrato contro gli scettici*, «Cron. Ercol.», VII, 1977, pp. 85-95.
- F. LONGO AURICCHIO, *La scuola di Epicuro*, «Cron. Ercol.», VIII, 1978, pp. 21-37.

VI. Rassegne bibliografiche recenti concernenti Epicuro e gli Epicurei:

- A. VOGLIANO, *Gli studi filologici epicurei nell'ultimo cinquantennio*, «Mus. Helv.», XI, 1954, pp. 188-194.
- PH. H. DE LACY, *Some recent publications on Epicurus and Epicureanism, 1937-1954*, «Class. Weekly», XLVIII, 1955, pp. 169-117.
- W. SCHMID in E. KIESSLING, *Der Hellenismus in der deutschen Forschung, 1938-1948*, Wiesbaden, 1956, pp. 78-81.
- O. R. BLOCH, *État présent des recherches sur l'Épicurisme grec*, in *Actes VIII Congrès Ass. Budé*, cit., pp. 93-138.
- H. J. METTE, *Epicurus 1963-1978*, «Lustrum», XXI, 1978, pp. 45-116.

1. È, questa, la sola raccolta che comprenda tutte le testimonianze: ancora insostituibile a questo riguardo, le ulteriori raccolte limitandosi per lo più a quanto si può sicuramente considerare opera di Epicuro in termini rigorosi.

2. Per quel che riguarda l'etica contiene *Lettera a Meneceo* e *Massime Capitali*. Ma contiene anche un'importante edizione critica di passi del Περὶ φύσεως, riguardanti il problema della libertà del volere, da libro incerto.

3. Si limita qui l'indicazione a quelle opere da cui è tratto il maggior numero di testimonianze, o le più importanti e significative fra di esse. Ricorrono peraltro nelle note di commento richiami ad altre raccolte importanti in generale per lo studio della filosofia antica, di cui qui si vogliono almeno citare H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11ª ediz., Zürich-Berlin 1964; H. v. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsiae, 1903-1905, rist. fotost. Stuttgartardiae, 1964; H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini, 1879, rist. fotost. ivi, 1965.

4. A parte naturalmente le traduzioni che si trovano a fronte del testo in alcune delle edizioni citate (come quella latina nell'edizione del Cobet di Diogene Laerzio, inglese nell'edizione dello Hicks, ancora inglese in *Epicurus* di C. Bailey, italiana in Arrighetti, *Epicuro*, rispettivamente tedesca e francese nelle opere di E. Boer e di J. e M. Bollack sulle epistole a Pitocle e ad Erodoto, ecc.).

5. Introduzione di D. Pesce a un'antologia di frammenti stoici ed epicurei tratti (con alcune modifiche) da R. MONDOLFO, *Il pensiero antico*, Firenze, 1958.

6. Riproduce la sola traduzione italiana contenuta nel citato *Epicuro*.

7. È la traduzione italiana integrale degli *Epicurea* dell'Usener.

8. È preceduto da una serie di note e articoli che qui non si registrano analiticamente, in quanto confluiti nell'opera stessa. Cfr., per queste note (comparse su «Annali Scuola Normale Pisa» e «Atene e Roma» negli anni 1933-34) la bibliografia di E. Bignone, in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova, 1959, a cura di M. UNTERSTEINER, pp. 25-27.

9. Comprende una serie di studi precedentemente usciti su «Archivio di Filosofia», 1933, «Logos», 1936, «Atene e Roma», 1940, «Sophia», 1943, 1946.

10. Per una rassegna completa dei precedenti studi del De Witt, qui non riportati se non in parte, cfr. O. R. BLOCH, in *Actes VIII Congrès Ass. Budé*, citato più oltre, p. 95.

11. Contiene studi importanti di V. E. Alfieri, A. Barigazzi, A. Barbieri, P. Boyancé, P. Giuffrida, e, sulla storia dell'epicureismo nel Rinascimento, di E. Garin; altri studi di M. Gigante e di W. Schmid sono importanti per la storia dell'epicureismo tra II e I secolo a. C. Molti di questi scritti sono via via citati nelle nostre note di commento.

12. È impossibile citare qui per esteso tutti gli articoli che contiene questo importante volume; parecchi di essi vengono via via citati nelle note di commento più oltre. Vi sono contributi, per non citarne che alcuni, di Ph. De Lacy, per cui cfr. poi «Phoenix», XXIII, 1969, pp. 104-113; di G. Arrighetti, per cui cfr. il citato studio sull'epistola a Pitocle in «Studi Classici e Orientali»; di J. Moreau, E. Moutsopoulos, C. Diano, A. Virieux-Raymond, Ph. Merlan, A. Barigazzi, M. Gigante, ecc. Chi scrive vi ha partecipato con una nota uscita poi in forma più ampia su «La Cultura», VII, 1969, pp. 71-87.

13. Si cita qui soprattutto per ciò che si riferisce a Metrodoro, ai primi discepoli di Epicuro in genere, all'anonimo trattatello del pap. 831, che è per il Bignone un *Περὶ ποιημάτων* (cfr. *ivi*, I, pp. 151-155).

14. Ancora a proposito del pap. 831.

LA PRESENTE EDIZIONE

L'intento di questo volume di traduzioni commentate di Epicuro e primi discepoli è di dare ai lettori un panorama il più possibile completo dell'opera di Epicuro, tenendo conto non solo di quanto con sicurezza a lui si può far direttamente risalire, ma anche delle testimonianze amplissime, di tutte quelle, beninteso, che possono ancora darci qualche indicazione importante o comunque utile per la ricostruzione del suo pensiero. Si è voluto aggiungere una parte concernente la scuola di Epicuro nei primi decenni dopo la morte del maestro proprio perché essa, che pure è ricca di motivi e spunti di pensiero non trascurabili, è in genere scarsamente presa in considerazione dalla critica; in Italia, in particolare, potranno essere di qualche utilità traduzioni, che finora non esistevano, di ciò che ci resta di operette quale il *Dell'irragionevole disprezzo* di Polistrato, o quale il trattatello anonimo rescio dal pap. 831 (inserito qui in questa raccolta per il suo carattere problematico e assai discusso, anche se oggi appare assai più incerta di quanto non apparisse in passato la sua appartenenza alla prima discendenza di Epicuro).

Dato l'intento di tener conto il più possibile anche delle testimonianze, il piano dell'opera ha seguito all'ingrosso gli *Epicurea* dell'Usener; tuttavia con nuovi inserimenti (in particolare di brani di Lucrezio, che negli *Epicurea* compaiono in misura ridottissima), e naturalmente distaccandosene del tutto là dove le nuove scoperte papiracee e le nuove edizioni, numerosissime dopo la data dell'opera dell'Usener, hanno del tutto mutato il panorama degli scritti di Epicuro. Il commento alle testimonianze si sforza sempre di sceverare, per quanto è possibile, il nucleo epicureo in esse contenuto da interpretazioni e deformazioni posteriori, con accenni anche alla terminologia dell'originale greco che potranno essere utili agli studiosi per il loro orientamento. Il criterio seguito per la traduzione dei testi papiracei è quello di dare la traduzione quando il testo si presenta non tanto lacunoso da permettere un discorso relativamente continuo o quando (ma in questo caso si è sempre scrupolosamente dato notizia dello stato del testo) sussistano integrazioni di papirologi tali da permettere una lettura continuata. Non tutti i testi papiracei in nostro possesso rispondendo a queste condizioni, si è ovviamente dovuto fare una scelta fra di essi. Certe inevitabili durezza della traduzione italiana

sono dovute allo scrupolo di tradire il meno possibile il testo, nella sua asprezza stilistica.

Poiché fra gli articoli concernenti Epicuro molti portano titoli strettamente analoghi, e, nell'indicazione sommaria in nota, spesso strettamente necessaria per giustificare certe scelte della traduzione, fornire il nome dell'autore e l'indicazione abbreviata del titolo avrebbe potuto ingenerare confusione, e poiché, molto spesso, proposte critiche importanti sono fatte addirittura in recensioni, difficili a citarsi in tal forma, si è preferito, per favorire al massimo la pronta reperibilità dell'opera indicata, dare, accanto al nome dell'autore, il titolo abbreviato della rivista su cui l'articolo compare, l'anno della medesima e la pagina iniziale.

Nella bibliografia, si è cercato di distinguere ciò ch'è prevalentemente edizione di testi da ciò ch'è studio critico sui medesimi; ma non sempre la distinzione è rigorosa; molto spesso, trattandosi di testi papiracei, edizione, integrazione, emendazione, valutazione storico-critica si intrecciano o si alternano; e la distinzione segue quindi criteri necessariamente approssimativi. Nelle indicazioni bibliografiche relative a Epicurei più tardi, come Filodemo o Lucrezio, o comunque ad autori più tardi che riferiscano dottrine di scuola epicurea, come Cicerone, si è tenuto conto solo di quegli studi che possano riuscire illuminanti per la comprensione di Epicuro stesso, trascurandone altri importanti soprattutto per la comprensione dell'autore in questione; ed è per questo che la bibliografia può a prima vista presentare lacune, che si devono intendere giustificate in base a questa riflessione.

AVVERTENZA ALLA PRIMA RISTAMPA

La gran quantità di nuove edizioni di testi e di nuovi studi a partire dalla precedente edizione di questa raccolta ha costretto la curatrice a un notevole lavoro di integrazione e revisione; tale lavoro ha dovuto di necessità limitarsi a singoli punti e non costituisce quell'opera di revisione integrale che sarebbe stata necessaria. Questa potrà d'altronde esser meglio compiuta negli anni prossimi, quando l'opera di riedizione della scuola di Epicuro (condotta soprattutto *dell'équipe* del Centro Internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi) diretta da M. Gigante si troverà in uno stadio più avanzato. La curatrice ringrazia quanti l'hanno aiutata con le loro osservazioni a migliorare e a correggere le interpretazioni dei testi; in particolare desidera qui ringraziare la dott.ssa Francesca Longo Auricchio per le precisazioni datele circa il *De rhetorica* di Filodemo e la dott.ssa Giuseppina Santese Saraceno per l'aiuto prestatole nella revisione del libro XXVIII del περί φύσεως sulla base della nuova edizione critica di D. Sedley. L'aggiornamento è stato condotto

fino al luglio 1981.

EPICURO

DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, X, I segg. p. 357 segg. Us., I Arr.²).

Epicuro figlio di Neocle e di Cherestrata, ateniese, del 1. demo di Gargetto, come dice Metrodoro nel *Della nobiltà*. Alcuni, e fra gli altri Eraclide nell'epitome di Sozione¹, dicono che egli fu allevato a Samo, ove gli Ateniesi avevano mandato coloni, e che solo a diciotto anni venne ad Atene, nel periodo in cui Senocrate teneva scuola nell'Accademia ed Aristotele a Calcide. Alla morte di Alessandro il Macedone, quando gli ateniesi furono espulsi da Perdicca, passò a Colofone, presso il padre; e dopo aver vissuto lì qualche 2. tempo ed essersi formato una scuola tornò ad Atene, sotto Tarcontato di Anasicrate, e per un certo tempo praticò la filosofia insieme con altri, poi insegnò una sua propria dottrina² avendo fondato la scuola che da lui prese nome. Egli stesso dice di essersi accostato alla filosofia per la prima volta all'età di quattordici anni.

Apollodoro epicureo³, nel libro I della *Vita di Epicuro*, dice ch'egli approdò alla filosofia per disprezzo dei maestri di scuola, poiché questi non erano riusciti a spiegargli che cosa significasse in Esiodo il caos. Ermippo⁴ però afferma che anche lui fu maestro di scuola, e che si volse alla filosofia 3. dopo essersi imbattuto nei libri di Democrito. È per questo che anche Timone dice di lui: «l'ultimo e il più porco e cane dei fisici, venuto da Samo, maestrucolo di scuola, il più ignorante dei viventi»⁵.

Dietro il suo incitamento, si dedicarono con lui alla filosofia anche i suoi tre fratelli, Neocle, Cheredemo e Aristobulo, come dice Filodemo epicureo nel libro X della *Rassegna dei filosofi*⁶; e anche il suo schiavo, che si chiamava Mys, come racconta Mironiano nei *Capitoli storici simili*⁷.

Diotimo stoico, che gli era ostile, lo calunniò ferocemente col mettere in giro cinquanta lettere oscene sotto il suo nome; e similmente fece anche quegli che raccolse sotto il suo nome le letterucce per lo più attribuite invece a 4. Crisippo⁸. E lo calunniarono anche lo stoico Posidonio con la sua scuola, e Nicolao⁹ e Sozione nel libro XII dell'opera intitolata *Confutazioni dioclee* (in XXIV libri), e Dionisio di Alicarnasso. Dicono che egli andava in giro con sua madre per le case povere a recitare formule di purificazione, e che faceva il maestro di scuola insieme con suo padre per un misero compenso; che spinse alla prostituzione uno dei fratelli, e che convisse con l'etera Leonzio; che spacciò come teorie proprie quella di Democrito sugli atomi e quella di

Aristippo sul piacere; infine che non fu cittadino legittimo, come dice Timocrate¹⁰ e anche Erodoto nel *Dell'efèbia di Epicuro*¹¹. Lo si accusa ancora di aver adulato vergognosamente Mitre, governatore di Lisimaco, chiamandolo nelle lettere «Apollo salvatore» e «signore», e similmente di avere adulato con grandi lodi Idomeneo, Erodoto, Timocrate, che avevano rese note le sue dottrine esoteriche. In una 5. lettera a Leonzio si dice che abbia scritto: «per Apollo salvatore, mia cara Leonziuccia, di quale tripudio di esultanza mi hai riempito quando ho letto la tua lettera!» e a Temista, moglie di Leonteo: «se voi non venite da me, io sono capace di spingermi con tre giri di ruote fino a voi, dove tu e Temista mi chiamate». E a Pitocle, ch'era un bel giovane: «Siederò aspettando la tua amabile comparsa, simile a quella di un dio». E di nuovo scrivendo a Temista, come dice Teodoro nel libro IV del *Contro Epicuro*¹², sembra usasse rivolgerle insulti da avvinazzato¹³; scriveva poi a 6. molte altre etere, soprattutto a Leonzio, della quale si dice che anche Metrodoro fu innamorato. Lo si biasima per aver scritto nel libro *Del fine*: «non so concepire alcun bene se si prescinda dai piaceri del gusto o da quelli dell'amore o da quelli dell'udito e della vista della bellezza»; e in una lettera a Pitocle: «alza la vela, carissimo, e fuggi la cultura di qualunque sorta». Epitteto lo chiama «cinedologo», e lo copre di insulti¹⁴.

Timocrate inoltre, il fratello di Metrodoro, già suo allievo e poi uscito dalla sua scuola, nell'opera intitolata *Storie amene*, racconta che egli per la gozzoviglia era uso vomitare due volte al giorno; e che lui stesso, Timocrate, era riuscito a stento a sottrarsi a quelle conventicole filosofiche notturne 7. e a quella setta di iniziati. Scrive che Epicuro era ignorantissimo delle cose della scienza e ancor più di quelle della vita; che era in condizioni fisiche pietose, sì da non potersi alzare per anni dalla sua sedia gestatoria; e che spendeva una mina al giorno per la sua tavola, come scrive lui stesso in una lettera a Leonzio e in un'altra ai filosofi di Mitilene. Dice anche che con lui e con Metrodoro convissero anche altre etère, Mammario, Edia, Erotio, Nicidio. Dice poi che, nei suoi XXXVII libri *Della natura*, egli non fa altro che ripetersi; e che polemizza, fra gli altri, soprattutto con Nausifane; le sue parole esatte sono queste: «che vadano tutti in malora! anche lui, come il resto di quel volgo servile, non sapeva far altro che partorire con doglie dalla sua bocca millanterie sofistiche». E dice che lo stesso Epicuro scriveva nelle sue lettere a proposito di Nausifane: «tutto questo 8. lo gettò così fuori di sé, da spingerlo a insultarmi e a dileggiarmi chiamandomi maestro»¹⁵, Epicuro poi lo chiamava mollusco, analfabeta, imbroglione, squaldrina; e chiamava i discepoli di Platone «adulatori di Dioniso»^{16f} e Platone «uomo d'oro», e diceva che Aristotele era un dissipatore che si era mangiato tutta la sostanza paterna, e poi successivamente aveva fatto il soldato e lo spacciatore di farmachi; diceva che

Protagora aveva fatto il portatore di ceste e poi lo scrivano di Democrito, e poi ancora il maestro di scuola nei villaggi; e chiamava Eraclito mestatore, e Democrito «Lerocrito»¹⁷, e Antidoro «Sannidoro»¹⁸; e i ciziceni¹⁹ nemici dell'Eliade; e i dialettici gente disastrosa²⁰, e Pirrone ignorante e incolto.

Ma tutti costoro vaneggiano. Testimoniano a sufficienza 9. in favore di quest'uomo, e della sua insuperabile bontà d'animo verso tutti, la patria, che lo onorò con statue di bronzo, gli amici, tanti per numero che non potrebbero commisurarsi a intere città; e tutti coloro che lo frequentarono e che restarono avvinti dalle sirene della sua dottrina (se si eccettua Metrodoro di Stratonicea, che passò alla scuola di Cameade forse proprio perché gli era di peso l'insuperabile onestà di Epicuro²¹); e la sua scuola, che, mentre quasi tutte le altre son venute meno, ha avuto vita durevole e produce ancora una serie innumerevole di scolarchi, tratti 10. successivamente dai discepoli; e la sua gratitudine verso i genitori, la sua beneficenza verso i fratelli, la sua mitezza verso i servi, come si vede anche dal suo testamento, e dallo stesso fatto che essi facevano parte della scuola filosofica (il più famoso di essi fu, come già si è detto, Mys); e in genere la sua benevolenza verso tutti. Non si saprebbe esprimere con parole la sua pietà verso gli dèi e il suo amore verso la patria; e se si astenne dalla vita politica, ciò fu per un eccesso di modestia. E quantunque allora volgessero tempi assai duri e difficili per la Grecia, egli visse sempre là, non facendo che due o tre viaggi in Ionia per andare a trovare gli amici; questi poi venivano a lui da ogni parte per vivere insieme con lui nel Giardino, come racconta anche Apollodoro (quel giardino che, ci dice Diocle, 11. aveva comprato per ottanta mine)²² una vita modestissima e frugalissima: si contentavano, dice, di una ciotola di vinello modesto, ma in genere la loro bevanda era acqua. Dice che Epicuro non riteneva che si dovesse mettere in comune i beni, secondo il detto di Pitagora «comuni sono le cose degli amici», perché un tale comportamento è proprio di chi diffida, e tra chi diffida non può esservi amicizia. Egli stesso nelle sue lettere afferma che si contentava di acqua e di un po' di pane; e dice: «mandami un pentolino di cacio, perché possa scialarmela con quello quando ne abbia voglia». Tale era colui che insegnava che il fine è il piacere²³.

12. Ateneo lo esalta con questo epigramma²⁴: «o uomini, vi affannate per cose di nessun conto, e per avidità di guadagno scatenate risse e guerre; la ricchezza secondo natura ha stretti limiti, mentre le vane opinioni hanno spazio infinito. Questo il saggio rampollo di Neocle ascoltò dalle Muse o dal sacro tripode di Delfi». E questo lo capiremo poi ancor meglio in seguito dai suoi principi e dalle sue sentenze.

Fra i filosofi antichi, ci dice Diocle, consentiva al massimo con Anassagora, pur essendone in disaccordo su alcuni punti, e con Archelao, maestro di

Socrate. Egli dice anche che faceva esercitare i suoi discepoli a imparare a memoria i suoi scritti. Nelle *Cronache*, Apollodoro²⁵ racconta che fu discepolo 13. di Nausifane e di Prassifane²⁶. Egli però, Epicuro, lo nega, e nella lettera a Euriloco afferma di esser stato discepolo solo di se stesso. E sia lui che Ermarco negano che sia mai esistito un filosofo Leucippo, quello che alcuni, e fra gli altri l'epicureo Apollodoro, affermano essere stato maestro di Democrito²⁷. Demetrio di Magnesia afferma che Epicuro fu anche discepolo di Senocrate^{28.14}.

Per designare le cose si serviva di espressioni specifiche, troppo specifiche secondo l'accusa del grammatico Aristofane²⁹. Ma fu scrittore chiarissimo, e anche nella sua *Retorica* afferma di ritenere che non si debba cercare altro che la chiarezza. Nelle sue lettere, per esempio, sostituiva all'espressione comune «salute» le formule «sta' bene», «vivi saggiamente».

Nella sua *Vita di Epicuro*, Aristone³⁰ dice che per il Canone egli attinse largamente al *Tripode* di Nausifane, del quale, egli ancora afferma, fu discepolo, come pure lo fu a Samo del platonico Parafileo³¹; dice che cominciò a interessarsi alla filosofia all'età di dodici anni, e che divenne caposcuola a trentadue. Nelle *Cronache*, Apollodoro dice che nacque il terzo anno dell'Olimpiade 109, sotto l'arcontato di Sosigene, il 7 di gamelione³²: sette anni dopo la morte di 15. Platone. A trentadue anni dunque fondò la sua scuola a Mitilene e a Lampsaco, ove rimase cinque anni; poi passò ad Atene, e ivi morì il 2° anno dell'Olimpiade 127, sotto Farcontato di Pitarato, all'età di settantadue anni³³; gli successe nello scolarcato Ermarco figlio di Agemorto, di Mitilene. Morì a causa di un calcolo che gli impediva di urinare, come racconta Ermarco nelle sue lettere, dopo quattordici giorni di malattia. Ermippo racconta che: entrato 16. in un bacino di bronzo pieno di acqua calda, chiese del vino puro e lo sorbì avidamente; raccomandò agli amici di ricordarsi delle sue dottrine, e spirò.

Gli abbiamo dedicato questo epigramma: «é Addio, e ricordate la mia dottrina': queste parole da ultimo Epicuro disse agli amici morendo. Entrò nel caldo lavacro e tracannò vino puro; indi trasse al freddo Ade»³⁴.

Questa fu la vita dell'uomo; questa la sua fine. E questo dispose per testamento:

«Con questo testamento lascio tutti i miei beni ad Aminomaco figlio di Filocrate, del demo di Bate³⁵, e a Ti mocrate figlio di Demetrio del demo di Potamo, secondo la donazione a entrambi che sta scritta nel Metroo, a condizione che cedano il Giardino e le sue adiacenze a Ermarco di Agemorto, di Mitilene, e a quelli che vorranno dedicarsi 17. insieme con lui alla filosofia, e quindi a tutti i successori nella direzione della scuola cui Ermarco vorrà lasciarlo, perché continuino a coltivare la filosofia; e in continua successione

poi a tutti quelli che accettino le mie dottrine, sempre in modo che essi lo conservino, secondo il possibile, ad Aminomaco e Timocrate e ai loro eredi, nel modo più sicuro; questi ultimi, come già quelli, vorranno a loro volta tenere il giardino a disposizione di coloro cui i miei successori nella scuola intendano trasmetterlo. Diano Aminomaco e Timocrate da abitare la casa di Melite a Ermarco e a quelli che si dedicheranno alla filosofia insieme con lui, per tutto il tempo che Ermarco vivrà.

I proventi di quanto ho lasciato ad Aminomaco e Timocrate, **18.** questi li dividano, per quanto è possibile, con Ermarco, consultandosi con lui circa le offerte funebri da fare al padre, alla madre e ai fratelli, e anche a me, secondo Fuso consueto, nel giorno del mio compleanno, ogni anno il 10 di gamelione, e anche nell'adunanza fissata per il 20 di ogni mese in memoria mia e di Metrodoro. Festeggino, come anche noi si faceva, anche il giorno consacrato ai miei fratelli nel mese di posidone, e quello consacrato a Polieno nel mese di metagitnione³⁶.

Aminomaco e Timocrate dovranno anche prendersi cura **19.** del figlio di Metrodoro, Epicuro, e del figlio di Polieno, Polieno³⁷ purché anch'essi si dedichino alla filosofia e facciano vita comune con Ermarco. Similmente si prendano cura della figlia di Metrodoro, e, quando sia venuta in età, la diano in sposa a quello che Ermarco sceglierà fra i membri della scuola, purché essa viva onestamente e in obbedienza a Ermarco. Ancora, Aminomaco e Timocrate, consultandosi con Ermarco, provvedano a dare quanto sembri loro opportuno assegnare annualmente delle mie sostanze per il mantenimento **20.** di tutti quanti. Diano anche ad Ermarco facoltà di disporre dei miei beni insieme con loro, sì che ogni decisione sia presa insieme con lui, ch'è invecchiato con me nella ricerca filosofica comune, e che io ho lasciato a capo della mia scuola. Per la dote della fanciulla essi diano, detraendolo dalle sostanze a disposizione, quanto sembri loro opportuno, sentendo il parere di Ermarco. Si prendano poi cura di Nicanore, così come io ho già fatto, di modo che, per quanto sta in mio potere, non debba mancare il necessario a nessuno di quanti si dedicarono alla filosofia con me, e vollero, sostenendomi con le loro sostanze e dimostrandomi il loro affetto, passare la vita con me nella ricerca filosofica.

21. Tutti i libri che io possiedo siano dati a Ermarco. Se Ermarco dovesse venir a mancare prima che i figli di Metrodoro si siano fatti grandi, gli stessi Aminomaco e Timocrate dovranno poi provvedere a non far mancar loro niente del necessario, per quanto sarà possibile, sempre attingendo dalle sostanze da me lasciate; purché essi conducano una vita corretta.

E anche per tutte le cose rimanenti, si prendano essi cura che tutte le mie volontà siano eseguite.

Degli schiavi lascio liberi Mys, Nicia, Licone; e lascio libera anche Fedria»³⁸.

22. In punto di morte scrisse a Idomeneo questa lettera: «ti scrivo mentre sto vivendo il felice ultimo giorno della mia vita. Mi sono sopravvenuti dolori tali alla vescica e alle viscere che non ce ne possono essere di maggiori: ma a tutti resiste e contrasta la serenità dell'anima, nel ricordo dei nostri ragionamenti filosofici di un tempo. Tu ora, come si conviene alla buona disposizione verso di me e verso la filosofia che hai avuta fin da fanciullo, abbi cura dei figli di Metrodoro». E così dispose nel suo testamento.

.....

Epicuro scrisse moltissimo, e superò tutti per il numero 26. dei libri: restano di lui circa trecento rotoli. In essi non vi sono citazioni di altri, ma contengono tutti solamente scritti di Epicuro³⁹. Crisippo volle gareggiare con lui per abbondanza di scritti, come racconta Cameade, che perciò lo chiama «parassita di libri»: «se Epicuro aveva scritto qualcosa, subito Crisippo per emulazione si affannava a scrivere altrettanto; e perciò spesso si ripetè, oppure scrisse a casaccio quel che gli veniva in mente, e per la fretta lasciò i 27. suoi scritti senza revisione; e le sue citazioni sono tanto lunghe che bastano da sole a riempire i suoi libri, come del resto si può riscontrare anche in Zenone e in Aristotele». Tante e di tale importanza essendo le opere di Epicuro, ecco una lista delle più importanti:

Della Natura, libri XXXVII. Degli atomi e del vuoto. Dell'amore. Epitome del «Contro i fisici». Contro i Megarici. Casi dubbi. Massime capitali. Su ciò eh'è da scegliersi o da fuggirsi. Del fine. Del criterio, o canone. Cheredemo. Sugli dèi. Della santità. Egesianatte. Dei tipi di vita, libri IV. 28. Dell'agire con giustizia. Neocle, a Temista. Simposio. Euri-loco, a Metrodoro. Della vista. Dell'angolo nell'atomo. Del tatto. Del fato. Massime sulle passioni, a Timocrate. Prognostico. Protrettico. Dei simulacri. Della rappresentazione. Aristobulo. Della musica. Della giustizia e delle altre virtù. Dei doni e della gratitudine. Polimede. Timocrate, libri III. Metrodoro, libri V. Antidoro, libri II. Massime stille malattie⁴⁰, a Mitre. Callistola. Del regno. Anassimene. Lettere.

Le dottrine ch'egli sostiene in questi scritti, cercherò di esporle riportando tre delle sue lettere, nelle quali si trova riassunta tutta la sua filosofia; e riferirò anche le *Massime*²⁹.*Capitali*, e tutto quello che mi sembri degno di esser riportato, sì che tu possa completamente conoscere l'uomo e anche darne un giudizio.

SUIDA, s. v. 'Επίκουρος, II, pp. 362-363 Adler (p. 373 Us.),

Epicuro figlio di Neocle, ateniese, del demo di Gargetto; sua madre era

Cherestrata; i suoi fratelli si chiamavano Neocle, Cheredemo, Aristobulo o Aristodemo. A partire dai dodici anni si diede alla filosofia e fondò una setta sua propria, prima in Samo, ove viveva coi genitori, poi come capo scuola a Mitilene, a trentadue anni d'età, e poi in Lampsaco e poi ancora in Atene in un giardino di sua proprietà. Suoi maestri furono il democriteo Nausifane e il platonico Pannilo. Era nato nell'olimpiade 107, sette anni dopo la morte di Platone, e la sua vita si protrasse fino al periodo dei diadochi e di Antigono Gonata. La sua scuola durò fino al primo Cesare, cioè duecentoventisette anni; in essa si contano quattordici scolarchi. Moltissimi i suoi scritti⁴¹.

STRABONE, *Georg.*, XIV, 638.

Gli Ateniesi, con una spedizione cui erano a capo Pericle e il poeta Sofocle, assediaron i Samii ribelli e li domarono duramente; più tardi mandarono là duemila dei loro cittadini come coloni e fra questi era anche il padre di Epicuro, Neocle, maestro di scuola a quanto si racconta. Si dice che Epicuro fu allevato là ed a Teo, ma che raggiunse l'età matura ad Atene. Suo coetaneo fu il comico Menandro.

PLUTARCO, *De fraterno amore*, 16, 487 α (178 Us.).

Grande appare la reverenza che i fratelli avevano per Epicuro, per l'affetto di questi per loro e la cura che di essi si prendeva in tutte le cose, e anche per l'entusiasmo con cui seguivano la sua filosofia. E se errarono nella loro opinione, persuasi com'erano fin da fanciulli, e ripetendolo, che Epicuro era il più saggio uomo che mai ci fosse stato, è tuttavia sempre da ammirare la disposizione d'animo di Epicuro e la loro.



ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ ΛΑΕΡ-
ΤΙΟΥ ΒΙΩΝ ΚΑΙ ΓΝΩΜΩΝ ΤΩΝ ΕΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΥΔΟΚΙΜΗΣΑΝ-
ΤΩΝ ΤΩΝ ΕΙΣ ΔΕΚΑ
ΤΟ ΔΕΚΑΤΟΝ

ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ



Πίκουρ^ο νεοκλῆ^ς συ καὶ χροκερ^αλ^ι
τ^ο, ἀθλ^ωαῖ^ο ῥ^ηρ δ^ύμορ γαργ^ηκ^ητι
π^ο, γ^ηρ^η συ το^ι τ^ην φιλα^ιδ^ωρ, ὡ^ς
φ^ησι μητρ^οδ^ωρ^ο ἐν τ^ηρ πό^λι^ι ευ^γα^ν
νεί^ας. ὅ^ςτε φασί^ν ἄλλ^οι τ^ι καὶ ἡ^ρα
κλει^δη^ς ἐν τ^η σω^πων^ο ὑπ^ηρ^ημ^η, κλη^ρου^χη^ς τ^ην
ἀθ^λω^αί^ωρ τ^ην σ^τε^μορ, ἐκ^ει^ν τραφ^ιν^{αι}. οὐ^κ τ^ως^ησι δ^ὲ κ^αι
τ^η δ^ὲ ἐλ^θέ^ν εἰ^ς ἀθ^λω^ας, ξ^ηρο^κερ^αλ^ι τ^ος μ^ην ἐν ἀ^ηρα^δη^ν
μ^ηα, ἀ^ρισ^το^τέ^λε^υς δ^ὲ ἐν χ^ηλ^κί^σι σ^τε^μο^ντ^ο. τ^η
λ^ου^τη^ς π^ον^τ δ^ὲ ἀ^λδ^ηα^νθ^ηρ^ο το^ι μα^κι^δόν^ο, καὶ
τ^ην ἀθ^λω^αί^ωρ ἐκ^πό^δόν^ο τ^ην ὑ^πὸ πό^ρδ^ηη^ν, με^τε^λ
θ^έν^{αι} εἰ^ς κ^ολο^φῶ^να π^ρὸ^ς ῥ^ηρ πα^τέρ^α. χ^ρό^νορ δ^ὲ π^ηνα
σ^τε^μο^ντ^ο αὐ^τό^ντ^ι, καὶ μα^θη^τὰ^ς ἀ^θρ^οί^σκε^ντ^α, π^αν^τ
λ^ηρ ἐ^κπα^νθ^έν^{αι} εἰ^ς ἀθ^λω^ας ὡ^ς ἀ^αξ^ηκ^ηρ^αλ^ι τ^ος. καὶ
μ^ηχ^ηρ μ^ην π^ην^ο κα^τ ὑ^πη^μξί^αν τ^ης ἄ^λλ^οι^ς φι^λο^σο^φ
φ^ηρ. ἐ^πει^{τα} ἰ^δία ὡ^ς τ^ην ἀ^π αὐ^τό^ν κ^ηλ^θέ^ντε^ρ αἰ^ν

ΓΓ 3 ρ^οδ^ηρ

La prima pagina della *Vita di Epicuro* nell' *editio princeps* di Diogene Laerzio
(Basilea, Froben, 1533).

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 18, 1100 a (ivi).

Non scrisse perfino che Colote gli rese atto di ossequio mentre egli parlava della scienza della natura abbraccian dogli le ginocchia⁴², che Neocle, suo fratello, fin dall'infanzia affermava che nessuno c'era mai stato più saggio di

Epicuro, e che sua madre aveva in sé atomi tali da poter produrre, con la loro aggregazione, un sapiente?

STRABONE, *Geogr.* XIV, 638 (pp. 135-136 Us.).

In certo modo anche Epicuro si può dire di Lampsaco, poiché in Lampsaco abitò un certo tempo e vi ebbe degli amici fra le persone più insigni della città, come Idomeneo e Leonteo.

SESTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos*, X (= *Adv. physicos* II), 18 (p. 221 Bignone).

Chi dice «sorse prima il caso e poi la terra dal vasto grembo, stabile dimora di tutti per l'eternità»⁴³ si contraddice da sé, giacché se qualcuno gli domandasse donde deriva il caos non saprebbe che cosa rispondere. Alcuni dicono che questa fu la spinta iniziale ch'ebbe Epicuro per volgersi alla filosofia. Ancora giovinetto, avendo chiesto al maestro di scuola che leggeva: «in principio si produsse il caos» donde il caos fosse derivato, dal momento che si era piodotto all'inizio, il maestro gli rispose che non era affar suo spiegargli ciò, ma di quelli che venivano chiamati filosofi. «Allora» disse Epicuro «è a questi che devo rivolgermi, se essi conoscono la verità circa le cose».

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 26, 72 segg. (233 Us.).

Queste teorie che voi ripetete come apprese a memoria sono quelle di cui Epicuro vaneggiò sbadigliando, dal momento che si vantava, come vediamo nei suoi scritti, di non aver avuto alcun maestro... Avrebbe potuto esser discepolo di Senocrate... e alcuni ritengono che lo fu in effetti; ma egli nega di esserlo stato, e credo più che di chiunque altro. Afferma di avere ascoltato le lezioni di un certo Pamfilo, discepolo di Platone a Samo (là infatti abitava giovinetto col padre e i fratelli, essendovi andato ad abitare il padre Neocle come colono; ma poiché il loro piccolo terreno non dava loro il sufficiente per vivere, ritengo, si fece maestro di scuola). Tuttavia disprezza altamente anche questo filosofo platonico; fino a tal punto temè di risultare discepolo di qualcuno! è certo che ebbe a maestro il democriteo Nausifane; e, pur non negando di esser stato alla sua scuola, ne fa strazio con tutte le offese possibili. Ma in realtà, se non ha appreso a scuola i principi democritei, che cosa dovrebbe avervi appreso? che c'è nella sua fisica che non risalga a Democrito? Se anche introdusse qualche variazione, come quella di cui ho parlato poc'anzi, l'inclinazione degli atomi, per la maggior parte dice esattamente le stesse cose: gli atomi, il vuoto, i simulacri, l'infinità degli spazi e il numero infinito dei mondi, il loro modo di nascere e perire, e tutte quelle altre teorie in cui si riassume la sua fisica.

CICERONE, *De fin.*, I, 6, 17 segg. (234 Us.).

Nella fisica, ch'è il suo massimo vanto, anzitutto, non offre niente di proprio: dice le stesse cose di Democrito con pochi cambiamenti, e tali che rende ancora peggiori, a mio giudizio, i punti che vuol rettificare... Peggiora le teorie che cambia, ma nell'insieme segue in tutto e per tutto quelle democritee... e anche se io non approvo affatto queste, non vorrei veder Democrito, così lodato dagli altri, biasimato proprio da colui che ha seguito esclusivamente la sua dottrina.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 33, 93 (235 Us.).

...e vi lamentate, dal momento che Epicuro ha offeso ingiuriosamente Aristotele, ha sparato in maniera vergognosa di Fedone socratico, ha colpito in tutti i suoi libri Timocrate fratello del suo compagno Metrodoro perché aveva dissentito in non so che dalle sue teorie, è stato ingrato verso quello stesso Democrito la cui dottrina ha seguito, ha trattato così male il suo maestro Nausifane, dal quale non poco aveva appreso?⁴⁴

DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, IX, 64 (p. 417 b Us.).

(Nausifane) diceva che anche Epicuro, ammirato del genere di vita di Pirrone, aveva chiesto a lui notizie in proposito⁴⁵.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 43, 120 (p. 174, 25 segg., nota, Us.).

Democrito, uomo fra i più grandi, dalla cui fonte Epicuro irrigò i suoi giardinetti...

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 18, 1100 a (233 Us.).

Epicuro... così follemente orgoglioso e così smanioso per la gloria da... rinnegare i suoi maestri.

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 3, 1108 e (234 Us., e p. 175, 24 segg., nota, 138 Arr.²).

...lui che ha preso le mosse da tutti i belli e convenienti insegnamenti di Democrito! E in realtà per molto tempo Epicuro si proclamò discepolo di Democrito, come dice fra altri Leonteo, uno dei più famosi fra i discepoli di Epicuro, quando, scrivendo a Licofrone, dice che Epicuro rendeva onore a Democrito per aver da lui per primo attinto la conoscenza del vero, e che insomma Epicuro, per ciò che riguardava la sua fisica, si professava democriteo, per il fatto che quel filosofo era giunto per primo a scoprirne i principi.

CICERONE, *Brutus*, 85, 292 (231 Us).

io trovo... faceta ed elegante quell'ironia che si dice usasse Socrate... né sono d'accordo con Epicuro, che la biasima.

FILODEMO, *De Epicuro*, fr. 6, col. II, p. 60 Vogliano (166 Arr.²).

e a proposito di un certo astronomo-geometra di Cizico si esprime con Archefonte e con quel circolo di Idomeneo e Leonteo ove ci si spinge troppo oltre nel togliere valore alla dimo<strazione>; e mostra di avversare le loro teorie, ritenendole perverse...⁴⁶.

FILODEMO, *De Epicuro*, fr. 6, II, p. 59 Vogliano (140 Arr.²).

(si vide costretto a) rintuzzare maggiori ingiustizie di alcuni. Lottare però con loro con i loro stessi metodi non lo stimava degno di un filosofo, come lo attestano in generale i suoi scritti⁴⁷ e tutta la sua vita. Non infatti dallo strapotere della massa, o di un monarca, o di un ginnasiarca...⁴⁸.

PLUTARCO, *Contra Epicuri beat.*, 6, 1090 e (189 Us.⁴⁹).

E che bisogno c'è di menzionare la furia delle folle, e le crudeltà dei predoni, e le ingiustizie degli eredi⁵⁰, e le pestilenze dell'aria e le ruggenti onde del mare⁵¹ da cui Epicuro per poco non fu inghiottito viaggiando verso Lampsaco, come scrive egli stesso?

DIOGENEDI ENOANDA, *Nuovi frammenti*, 7 (col. I-III), 8 (col. I)⁵².

Dalla scogliera⁵³ dalla quale ancora non lo aveva gettato ecco che il mare lo portò in alto e poi lo rigettò fuori⁵⁴: così, com'è naturale, fu fortemente sbattuto e inghiottì acqua salsa, ricadendo sugli scogli rosi dal mare. Riuscì a nuotare per breve tratto, e nei momenti in cui... portato poi dai flutti sul <pro> montorio Fest<ivo> ⁵⁵ riuscì a salvarsi, pur tutto scorticato. Là sulla scogliera <aguzza> passò il giorno e la notte <segu> ente e poi ancora un altro gio<rho> fino alla sera, tormentato dalla fame e dalle fer<ite>. Ora, noi sappi<amo> cheilca<so> può anche esserci favorevole, e voi avete in mente ciò come cosa ra<gione> vole⁵⁶: è morto infatti il vos<tro> araldo, che <vi ha> salvati... La sorte <può esserci> contraria e danneggiarci, tuttavia raramente: essa non è, come il fuoco, alimentata da una materia sua propria. è riflettendo su questi fatti che Epicuro non volle negare del tutto la realtà della sorte: sarebbe stato del tutto irragionevole, e non degno della serietà di un filosofo, mentire su di un fatto evidente, tutto ciò essendo noto e manifesto⁵⁷.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1126 c (p. 123, nota, Us.).

Epicuro infatti mandò alcuni in Asia per ingiuriare Timocrate e per cacciar via dalla corte del re quell'uomo, poiché aveva offeso Metrodoro, essendone fratello: questo lo troviamo scritto nei loro stessi libri⁵⁸.

PLUTARCO, *Demetrius*, 34 (p. 221 Bignone).

Narrando che in quell'occasione⁵⁹ il filosofo Epicuro abbia nutrito i suoi distribuendo a ciascuno un certo numero di fave.

PLUTARCO, *Contra Epic*, *heat.*, 15, 1097 b (184 a Us., pp. 366-367).

(Platone, Aristotele, Teofrasto) quanti uomini non soccorsero mai con le loro sostanze, non mandando loro grano e medimmi di farina, come ad alcuni mandò Epicuro, ma facendo richiamare esuli, liberando prigionieri, ottenendo che fossero resi la moglie e i figli a chi ne era stato privato?

Pap. 176, fr. 5, col. XII, p. 38 Vogliano (142 Arr.²).

Epicuro, grazie ai benefici e alle elargizioni, riuscì ad evitare la povertà.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 18, 6 (158 add. Us., p. 346).

essi, che tutti i mesi imitavano la povertà, per abituarsi a non temere mai ciò che predicavano⁶⁰.

FILODEMO, *De Epicuro*, fr. 8, col. I, p. 70 Vogliano.

«Egli persua» se «gli amici a non seguire «l'esempio dei dissoluti» né quello di coloro che sono afflitti da perturbazioni⁶¹. Li chiamava a rallegrarsi nel convito e a ridere⁶², avendo presenti alla m«ente» le f«orme»⁶³ degli esseri perfetti e beatissimi, essi stessi e gli altri, quelli della casa e quelli di fuori, senza p«er nulla» trascurare, di questi ultimi, coloro che fossero in rapporti benevoli con sé e con i suoi amici. E li esortava a non far ciò per rendersi favorevoli le folle, non per esercitare una demagogia vana, propria di ignoranti della scienza della natura⁶⁴; ma di adoperarsi ad agire in coerenza con la natura stessa, e di ricordarsi di tutti quelli che abbiano bene «volenza» verso di noi, sì da c«ele»brare insieme quei riti «che conv»engono a quanti praticano insieme la filosofia in vista della prop«ria feli»tà⁶⁵.

Pap. 176, fr. 5, col. XXVI, p. 53 Vogliano (p. 166 Us., nota).

Epicuro fu solito, per tutto il tempo della sua vita, onorare il giorno dedicato a lui⁶⁶ nel mese di metagitnione⁶⁷; sia che fosse il giorno della sua morte, com'è verosimile, sia quello del suo genetliaco.

ELIANO, fr. 39, presso SUIDA, S. v. Ἐπικούρου (p. 219 Bignone).

così schiavo del piacere era Epicuro che, alla fine della sua vita, nel testamento, lasciò scritto che a suo padre, a sua madre, ai suoi fratelli, e a Metrodoro, e a Polieno dei quali già si è detto, si facessero offerte votive una volta all'anno, ma a lui due volte all'anno; anche qui egli, il saggio, prendendo per sé con ingordigia la maggior parte. E dispose che si facessero mense di pietra e gli fossero messe come offerta sulla tomba, questo pregustatore e ghiottone⁶⁸.

PLINIO, *Nat. Hist.*, XIX, 51 (p. 220 Bignone).

Al giorno d'oggi, col nome di giardini, si posseggono entro la stessa Roma luoghi di piacere, campagne e ville. Per primo Epicuro in Atene iniziò quest'uso, egli che fu maestro di vita ritirata e contemplativa; prima di lui si ignorava la possibilità di abitare in campagna pur risiedendo in città.

CICERONE, *De fin.*, I, 20, 65 (p. 131, 7 segg. Us.).

ma Epicuro, in una sola casa e piccola per giunta, quante schiere di amici tenne, e uniti da quei sentimenti di amore! E ancora adesso ciò si verifica fra gli epicurei⁶⁹.

LETTERE DI EPICURO⁷⁰

LUCIANO, *De lapsu salut.*, 6 (95 Us., 40 Arr.²).

Epicuro... nelle sue lettere più serie (ma sono poche) e in quelle dirette agli amici, di preferenza mette l'augurio di star bene subito all'inizio.

Ad Ateneo.

Pap. 176, 5, col. XXII, p. 48 Vogliano (115 Us.: 41 Arr.²).

e ad Ateneo: «essendo giunto a noi Polieno, il cui padre omonimo tu non solo amavi ma addirittura <vener>avi⁷¹ per esser stato da lui educato e avviato a tutto ciò ch'è utile per raggiungere il fine, non solo con ogni cura secondo quel meto <do che ben co> nosci, ma anche...».

Ad Anassarco.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 17, 1117 a (116 Us., 42 Arr.²).

così scriveva in una sua lettera ad Anassarco: «io, invece, invito a piaceri continui, non a virtù stolte, e vane, e tali da arrecare turbamento per l'attesa dei loro risultati»⁷².

Ad Apelle.

ATENEIO, *Deipnosoph.*, XIII, 558 a (117 Us., 43 Arr.²).

Mi rallegro con te, o Apelle, che sei giunto alla filosofia puro da ogni erudizione.

Ad Aristobulo.

Pap. 176, 5, col. XV, p. 41, Vogliano (44 Arr.²).

e ad Aristobulo: «fino a che molti ti mostrino chiaramente di lasciar andare un poco...»⁷³.

DIogene LAERZIO, VII, 9 (119 Us., 45 Arr.²).

(Zenone stoico) mandò (da Antigono) anche Perseo e Filonide di Tebe; di

ambidue Epicuro infatti fa menzione nella lettera al fratello Aristobulo, come viventi alla corte di Antigono.

A Dositeo.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 20, noi a-b (120 Us., 46 Arr.²).

Essi polemizzano contro coloro che vorrebbero eliminare il dolore, le lacrime, i lamenti per la morte degli amici, e dicono che quell'assenza di dolore che pone in uno stato di insensibilità deriva da un male ancor peggiore, da crudeltà, da pura ambizione o da rabbia; e che perciò è meglio soffrire e addolorarsi e, per Zeus, anche piangere a calde lacrime e struggersi di dolore e far tutte quelle cose per cui, effondendosi anche nello scrivere, ci si rivela languidi e amorevoli. Queste cose Epicuro le disse, fra le altre occasioni, per la morte di Egesianatte, scrivendo a Dositeo, padre del morto, e al fratello, Pirbone⁷⁴.

A Ermarco.

ATENESE, *Deipnosoph.*, XIII, 588 b (121 Us., 47 Arr.²).

Non ebbe forse questo Epicuro come amante Leonzio, famosa per la sua professione di etèra? costei quando si diede alla filosofia, non per questo cessò di fare l'etèra, anzi convivse con tutti quanti gli epicurei nei loro giardini, con Epicuro poi pubblicamente; ed Epicuro stesso, nelle sue lettere ad Ermarco, lo rivela apertamente con la gran cura che ha di lei.

*A Euriloco*⁷⁵.

DIogene LAERZIO, X, 23 (123 Us., 48 Arr.²).

nella lettera a Euriloco... afferma di essere stato soltanto scolaro di se stesso.

A Erodoto.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXXIII, p. 19 Diano, 64 Spina (49 Arr.²).

E scrivendo a Erodoto Epicuro <dice>: «in precedenza era stato mandato un attendente degli strateghi, con lettere da parte di Olimpiodoro e mia; ma non essendo arrivato in tempo per trovare né l'uno né l'altro di voi presso Antipatro disse di aver consegnato la lettera ad Antipatro, ch'era <pres>ente. Sappiate dunque che egli⁷⁶ è stato fatto prigioniero in un primo tempo a Corinto da Cratero, e ora si trova custodito al Pireo presso un certo Lisia» il quale rifiuta i dieci talenti promessigli per il riscatto avendone pattuiti venti

con Cratero». E dice più oltre: «se l'uomo a chi <gl> i offre il mass <imo> ...»⁷⁷.

A Temista.

DIOGENE LAERZIO, X, 5 (125 Us., 51 Arr.²).

e a Temista, moglie di Leonteo: «se voi non venite da me, io sono capace di spingermi con tre giri di ruote⁷⁸ da voi, dovunque mi chiamate tu e Temista».

A Idomeneo.

DIOGENE LAERZIO, X, 22 (138 Us., 52 Arr.²).

In punto di morte scrisse a Idomeneo questa lettera: «ti scrivo mentre sto vivendo il felice ultimo giorno della mia vita. Mi sono sopravvenuti dolori tali alla vescica e alle viscere che non ce ne possono essere di maggiori; ma a tutti resiste e contrasta la serenità dell' anima, nel ricordo dei nostri ragionamenti filosofici di un tempo. Tu ora, come si conviene a quella buona disposizione verso di me e verso la filosofia che hai avuto fin da fanciullo, abbi cura dei figli di Metrodoro»⁷⁹.

TEONE DI SMIRNE, *Progymnasmata*, 169, II, p. 71, 12 Spengel (131 Us., 57 Arr.²).

...e alcuni detti di Epicuro, come quelle parole che scrisse a Idomeneo: «e tu che fin da fanciullo trovasti gradevoli tutti i miei moti».

SENECA, *Epist. ad Luc*, 21, 3 (132 Us., 55 Arr.²).

...ti citerò ad esempio Epicuro: scrivendo a Idomeneo e cercando di richiamarlo da una vita di lustro esteriore (era allora ministro di un potere dispotico, e trattava affari di grande importanza) ad una gloria sicura e stabile, gli disse: «se sei attratto dalla gloria, sappi che ti renderanno più famose le mie lettere che non tutte quelle cose che hai in onore e per le quali vieni onorato»⁸⁰.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 22, 5 (133 Us., 56 Arr.²).

Leggi l'epistola di Epicuro che si riferisce proprio ad una situazione come la tua, indirizzata ad Idomeneo: lo prega di affrettarsi a fuggire quanto più può, e prima che intervenga una forza maggiore e gli tolga la libertà di ritirarsi. Aggiunge subito, però, che nulla va tentato se non si possa farlo tempestivamente e in un momento opportuno; ma quando verrà quel momento a lungo cercato, bisogna esser pronti a fare il salto. Ammonisce che chi pensa alla fuga non deve addormentarsi, e dice che c'è da sperare un esito felice anche dalla situazione più difficile, purché non ci si affretti anzi tempo né ci si ritiri quando invece il momento di agire sia propizio.

PLUTARCO, *Adv. Col.* 18, 1117 d (130 Us., 54 Arr.²).

parole... quali Epicuro scrisse a Idomeneo: «mandami primizie per la cura del corpo, ch'è sacro⁸¹, da parte tua e dei tuoi figli; così mi vien fatto di scriverti».

GIOVANNI STOBEO, *Flor.*, III, 17, 23, p. 495 Hense (135 Us., 53 Arr.²).

Di Epicuro: «se vuoi far ricco qualcuno⁸², non aggiungere niente ai suoi beni, ma detrai qualcosa ai suoi desideri».

SENECA, *Epist. ad Luc.* 21, 7 (135 Us.).

A lui (Idomeneo) Epicuro scrisse quella nobile sentenza con la quale lo esortava a non far ricco Pitocle con i dubbi mezzi della politica.

GIOVANNI STOBEO, *Flor.*, III, 17, 13, p. 492 Hense (135 a Us., 58 Arr.²).

Abbiamo ricercato con zelo l'autosufficienza non perché ci si debba in ogni caso contentare di cose semplici e da poco, ma per esser forti, se lo dobbiamo.

Pap. 176, 5, col. XV, p. 41 Vogliano (59 Arr.²).

...ben conscio di ciò, come ho scritto loro sia a tutti insieme sia singolarmente; e anche tu puoi dunque a buon titolo intenderti con essi. L'ho fatto anch'io con le mie lettere, spiegando la ragione in particolare per cui hanno accolto nell'ufficio un sicofante. In ogni modo insomma deve derivare vantaggio a loro per mezzo tuo, a te per mezzo loro⁸³.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXVI, p. 12 Diano (60 Arr.²; p. 59 Spina)⁸⁴.

...le circostanze in cui avveniva il suo ritiro <dal pot>ere <lo avrebbero potuto con>durre alla morte e alla perdita di tutto». E più oltre: «Per Zeus, io ero ben in grado di vedere in quale scompiglio avrei messo le mie cose per un certo tempo e di lasciare, senza desiderare più oltre, per crudele che ciò sia, le presenti <gio>ie⁸⁵, mentre era ancora in mio potere (fare anche diversamente?). Ma tutti quelli che mi allevieranno anche di una sola cosa (mi saranno amici al massimo grado?)⁸⁶...

PLUTARCO, *Adv. Col.* 34, 1127 d (134 Us., 61 Arr.²),

scrivendo a Idomeneo, lo ammonisce che non si deve vivere schiavi delle leggi e delle comuni opinioni, se non in quanto esse dispongono pene per le offese ricevute dal prossimo⁸⁷.

A Colote.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXVIII, p. 14 Diano (64 Arr.², p. 61 Spina).

...e cose simili scrive a Idomeneo e a Colote; a quest'ultimo dice: «tuttavia venne in aiuto e fu utile⁸⁸ a Fila, la madre di Cratero, e a Cratero stesso, come dice anche Mitre nella sua difesa»⁸⁹.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 17, 1117b-f (141 Us., 65 Arr.²).

Lo stesso Colote, ascoltando Epicuro dissertare sulla natura, improvvisamente gli cadde alle ginocchia. E così, esaltandolo, gli scrive Epicuro: «Come preso da venerazione per quanto allora dicevo, ti venne il desiderio (che va contro, in realtà, alla nostra scienza della natura) di gettarmi in ginocchio dinnanzi, e di abbracciare le mie ginocchia; e di assumere tutti quegli atteggiamenti che sono propri di chi prega e compie atti di venerazione. E mi spingesti così, a mia volta, a venerarti e a renderti onore»... Tuttavia non proclamò Colote sapiente; gli disse semplicemente: «va' immortale, e abbimi per immortale»⁹⁰.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 74, p. 104 Gomperz (142 Us., 66 Arr.²).

sembra ridicolo star qui a ricordare come essi approvassero l'uso dei giuramenti e delle invocazioni agli dèi, dal momento che tutta la loro trattazione ne è piena. Conviene piuttosto ricordare come (Epicuro) raccomandasse di valersi di queste e simili formule per garantire la parola data, e soprattutto di rispettare il giuramento fatto manifestamente per Zeus... Non scrive egli forse: «per Lossia»?⁹¹ non scrive forse a Colote: «<rispetta tut> ti i giuramenti e <tutte> le formule circa gli dèi»?

A Leonteo.

Pap. 176, 5, col. XXIV, p. 50 Vogliano (156 Us., 67 Arr.²).

...quelli della Stoa Pecile⁹², sui quali Epicuro scrisse: sotto l'arcontato di Filippo⁹³ scrive infatti a lui e a Leonteo...

FILODEMO, *De liberiate dicendi*, fr. 6, p. 5 Olivieri (152 Us., 69 Arr.²).

Perciò anche Epicuro, avendo Leonteo affermato di non ammettere la credenza negli dèi, e ciò per esserne stato convinto da Pitocle, da un lato biasima misuratamente Pitocle, dall'altro scrive a Leonteo stesso⁹⁴ quella lettera che chiamiamo splendida: prendendo le mosse proprio da Pitocle...

Pap. 176, 5, col. X, p. 36 Vogliano (70 Arr.²).

«ma tu giudica opportunamente, con pari g<iusti>zia, nei confronti dell'uno e dell'altro»⁹⁵. Leonteo però dopo aver<gli> mandato alcune <le> tt<ere> in proposito, non scrisse più a nessuno dei due, <né> <diede> la colpa ad alcuno di essi...

A Leonzio.

DIOGENE LAERZIO, X, 5 (143 Us., 71 Arr.²).

Per Apollo salvatore, o mia cara piccola Leonzio, di quale tumulto di gioia mi hai riempito al leggere la tua letterina!⁹⁶

*Alla madre*⁹⁷.

DIOGENE DI ENOANDA, LXIII-LXIV William, 62-63 Grilli (72 Arr.²).

...procurare il più gran turbamento per queste cose. Infatti <le immagini> di esseri lontani, che <non cadono sotto la nostra> vista, ci danno il più gr<ande timore>, mentre non ce ne danno <alcuno> quelle di esseri presenti. Ma se tu e<samini> bene l<a loro natura>, vedrai che anche quelle degli assenti si presentano a te in maniera in effetti non diversa da quelle dei presenti; non sono infatti tangibili, ma son pensabili, e hanno il medesimo potere di rivelarci gli esseri lontani di quanto non ne abbiano quelle che si verificano in occasione della presenza dei loro oggetti. <Non temere>, quindi, madre: <nulla di male> ti ri<velano le> immagini che tu vedi di me⁹⁸. Pensa, al contrario, che di giorno in giorno io faccio costantemente <qualche progresso> sulla strada verso la <feli> città; e certo queste non son cose da poco né di scarsa importanza, ma anzi tali da rendere il mio stato simile a quello di un dio. Son cose che dimostrano che, con tutta la nostra condizione di mortali, non siamo tuttavia inferiori all'essere divino, eterno e felice, se è vero che, durante la vita, possiamo godere di una gioia pari a quella degli dèi...

...anche se si tratti di ricevere una menomazione⁹⁹. Ma ss non si ha più alcuna sensazione, in che può consistere la menomazione? Con ragionamenti di questo tipo, madre, pensa che noi godiamo sempre di molti beni, e rallegriati per ciò che facciamo. Ma risparmia, per Zeus, quegli aiuti che ci mandi di continuo: non voglio che tu manchi di qualcosa perché io abbia troppo; preferisco che manchi qualcosa a me piuttosto che a te. D'altronde io vivo con abbondanza di tutto per l'aiuto degli amici e per il denaro che continuamente mi manda il padre, il quale anche di recente per mezzo di Cleone mi ha fatto avere nove mine. Non dovete dunque, nessuno dei due, darvi pensiero per me; ma piuttosto star uniti l'uno all'altro...

(*Nuovi Frammenti*, 24).

...ci allontaniamo dall'ostilità degli sperg <iuri> (?) per volgerci alla nostra comunità <e ai nostri studi?> e ci storniamo anche dai discorsi retorici: te lo dico perché tu possa renderti conto di quella che è la mia posizione. E speriamo che tu busserai al più presto alle porte della filosofia...¹⁰⁰.

A Metrodoro.

FILODEMO, *De Epicuro*, fr. 6, col. II, p. 67 Vogliano (73 Arr.²).

...se le circostanze ci privano della speranza, e del piacere della car <ne>, e della grata mem <oria> delle cose del passato, potrò mai, dimmi tu, o Metr <odoro>, <ser>bare in me alcunché di simile al piacere fi <sico> duraturo?

*A Mitre*¹⁰¹.

DIOGENE LAERZIO, X, 4 (148 Us.).

...(dicono) che adulò vergognosamente nelle sue lettere Mitre, ministro di Lisimaco, chiamandolo «Apollo salvatore» e «signore»¹⁰².

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXXIV, p. 32 Diano (74 Arr.², p. 68 Spina).

...e a Mitre, sotto l'arcontato di Aristonimo¹⁰³: «Dio <do> ro mi ha dato tutto ciò che ha raccolto in base a quanto tu hai disposto, e anche il resto di quella premura che tu hai per noi»...

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXX, p. 16 Diano (76 Arr.², p. 62 Spina).

...e a Mitre: «il limite della quota che ho stabilito non è tanto gravoso, dal momento che corrisponde al provento di uno schiavo». E di nuovo, sotto l'arcontato di Eub <ulo> ¹⁰⁴: «così come stavano le cose, non solo fu possibile dividere fra noi il ricevuto, ma se anche fosse avanzato qualcosa...».

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXXI, p. 17 Diano (77 Arr.², p. 63 Spina).

<quale fosse il suo atteggiamento verso la morte, Epic >uro lo rivela chiaramente nella lettera che, sotto l'arcontato di Pitarato¹⁰⁵, scrive a Mitre, dicendo di esser persuaso ch'essa gli arr <ecava pia> cere, e che in certo senso egli l'accoglieva volentieri¹⁰⁶.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXXI, p. 17 Diano (78 Arr.², p. 63 Spina).

Così infatti diceva spirando: «È il settimo giorno, questo in cui ti scrivo, che mi si è arrestata ogni attività nella vescica, e provo quei dolori che sono

forieri dell'ultimo giorno. Tu dunque, se dovesse accadere qualcosa, provvedi ai figli di Metrodoro per quattro o cinque anni, senza spendere niente di più di quanto ora spendi per me ogni anno». E inoltre: «So che, a proposito di quei fanciulli, anche Egeo e Diodoro sono del tuo stesso stato d'animo¹⁰⁷, e non solo, come si conviene, sono pieni di benevolenza verso di loro, ma anche¹⁰⁸...

FILODEMO, *De divitiis*, V, VH² III 87 (154 Us., 79 Arr.²).

e quanto scriveva a Mi <tre> ¹⁰⁹ sotto l'arcontato di Telocle: «non bisogna <ab>b<atters>i in questo modo; non è degna di esser temuta quella afflizione che deriva da un mutamento di fortuna. Quanto al regime di vita, poi, non tutte le cose sono necessarie a colui che intenda eliminare il bisogno quel tanto che occorre perché non sia rovinoso, e dissolvere <le afflizioni che provengono a v>oi¹¹⁰...

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXVIII, p. 14 Diano (149-150 Us., 80 Arr.², p. 61 Spina).

e a Mitre¹¹¹: «finché visse Lisimaco¹¹², pensando che ti sarebbe stato utile cadér gli ai piedi per tutte le cose, <osservavi tutti gli atti> di ossequio, tutte le forme esteriori di rito, come se qualcosa di tutto ciò potesse veramente contare per noi»¹¹³...

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXXII, pp. 18-19 Diano (196 Us., 81 Arr.², p. 63 Spina).

scrive Epicuro: «tu hai ben considerato che per nulla di tipo volgare e pubblico¹¹⁴ sono quelle forme di vita che conducono alla felicità». E ancora: «per gli dèi, con tutto il tuo modo d'agire ti sei mostrato degno di una vita veramente libera, non secondo le leggi»¹¹⁵.

DIDIMO CIECO, *Comm. in Ecclesiastem*, p. 23, 30 segg. Liesenborgh¹¹⁶ (133 Arr.²).

Quegli dunque (= Epicuro) scrive... che il saggio e il non saggio sanno valersi delle cose in modo tutto diverso. E aggiunge: «non eri saggio allora, quando ti affannavi perché questo si verificasse. Rifletti alla vita che facevi prima e a quella di adesso: rifletti se allora eri capace di sopportare una malattia come fai adesso, se prima sapevi essere superiore alla ri<cchezza> come ora lo sei».

A Polieno¹¹⁷.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 18, 9 (158 Us., 83 Arr.²).

questo certamente dice nella lettera che scrisse a Polieno sotto l'arcontato di Carino¹¹⁸: si vanta di dover spendere meno di un asse per nutrirsi, mentre Metrodoro, che non è ancora progredito allo stesso punto, ha bisogno di un intero asse.

FILODEMO, *De divitiis*, III, VH² III, 85 (159 Us., 85 Arr.²).

e a Polieno... che la povertà è cosa indifferente...

FILODEMO, *De pietate*, fr. 75, p. 105 Gomperz (157 Us., 86 Arr.²).

e anche a <Pol>ieno dice che bisogna partecipare alla festa per le Antesterie; bisogna ricordarsi infatti degli <dèi>, poiché essi sono <ca>usa di molti <beni> ¹¹⁹.

TEONE DI SMIRNE, *Progymnasmata*, 169, II, p. 71, 15 Spengel (105 Us., 87 Arr.²).

parlami dunque, o Polieno; tu sai quali siano le cose che mi procurano grande gioia.

*A Pitocle*¹²⁰

DIOGENE LAERZIO, X, 5 (165 Us., 88 Arr.²).

mi siederò e aspetterò la tua amabile comparsa, simile a quella di un dio.

DIOGENE LAERZIO, X, 6 (163 Us., 89 Arr.²).

fuggi, o uomo felice, a vele spiegate dalla varia cultura¹²¹.

FILODEMO, *De divitiis*, col. V, VH², III, 87 (108 Us., 90 Arr.²).

...e a Pitocle disse che chi ben sa so<pportare non deve> lasciarsi aff<liggere> da una piccola sco<nfit>ta: «se saprai sop<portare> e farti forte di fronte al cambiamento della sorte, non avrai alcuna afflizione»¹²².

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 29, 1124 c (161 Us., 118 Arr.²).

Infonde nei giovani sfrontatezza e impudenza colui che osa scrivere di Pitocle, che appena toccava i diciotto anni, che non vi è in tutta la Grecia natura migliore della sua, ch'egli fa presagire cose mirabili di sé, sì che a lui stesso, Epicuro, succede di comportarsi come fanno in genere le donne, di pregare cioè che tanta ricchezza di doni non sia causa alcuna al giovinetto di vendetta e di invidia¹²³.

A Timocrate.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XII, p. 7 Diano (197 Us., 92 Arr.², p. 53 Spina).

e a Timocrate: «vedendo come io ho <siste>mato le cose¹²⁴, aiuta anche loro, e non solo per il tuo legame con loro, ma anche per la loro buona condotta, sì che abbiano sempre tutto l'aiuto conveniente per <non mancare di nulla>»...¹²⁵. Offriti in questa esperienza utile e benevolo a loro, e nel partecipare alla vita della città <tieni conto della fin>zione (?) del popolo...¹²⁶.

A Firrone.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 109, p. 127 Gomperz (169 Us., 93 Arr.²).

...superiori ad alcuni, oppure anche <conser>vare io <ef>fe<tt>i¹²⁷ per qualche tempo le nozioni degli dèi. Questo non solo fu per lui insegnamento dottrinario: si vede anche dalle sue opere come egli osservasse le feste e i sacrifici tradizionali. Sotto l'arcontato di A<rist>onimo, scrivendo a Firrone a proposito di un suo concittadino di nome Teodotos dice di aver <parteci>pato insieme con lui a tutte le feste... celebrando le libagioni, e i misteri della città, e altre cerimonie,

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXIV, p. 34 Sbordone (94 Arr.², p. 58 Spina).

(mandò?) a lui lo scritto contro (coloro che non attendono alla vita di scuola?); e sotto l'arcontato di Diotimo Epicuro fa menzione di quest'opera, scrivendo a Firrone: «Ho man dato in <divul>ga<zione> anche lo scritto contro (coloro che non fanno vita di scuola?)¹²⁸.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 107, p. 125 Gomperz (p. 151 Us., nota¹²⁹, 95 Arr.²).

scrivendo non certo a uno qualsiasi, ma a F<ir>so<ne> di Colof<one>, uomo non <inferiore> ad alcun altro nella pol<itica>...

*Agli amici di Lampsaco*¹³⁰.

FILODEMO, *De divitiis*, VH², III, 86-87 (108 Us., 96 Arr.²).

...dato che non produce alcun effetto, lo lasceremo da parte. Invece faremo tesoro di quanto egli disse agli amici di Lampsaco sotto Tarcontato di Filippo¹³¹, e di tutto ciò ch'è simile a questo. Non parlò soltanto della povertà, ma am<mise> che bisogna prospettarsi anche tutte quelle difficoltà che la povertà procura per lo sforzo di <evitare l'umilia>zione.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. VIII, VH², I, 110 (109 Us., 97 Arr.², p. 51 Spina).

E preoccupandosi affettuosamente <di essi> e di tutto ciò che avveniva a Cizico, svela cose della sua scuola, scrivendo agli amici di Lampsaco: «abbiamo saputo che Leonteo ha dato tutto... e ha speso completamente ciò che aveva; cose di cui ci angustiamo, in base alla lettera ricevuta da quell'uomo...¹³²

Agli amici in Asia.

PLUTARCO, *De latenter vivendo*, 3, 1128 e (107 Us., 98 Arr.²).

E se tu raccomandi ai buoni di rimanere nascosti e oscuri... dillo in primo luogo a te stesso, Epicuro: non scrivere ai tuoi amici in Asia, non raccogliere amici stranieri in Egitto, non fare lo scudiero degli efebi di Lampsaco, non mandare libri a tutti e a tutte facendo sfoggio di sapienza, non preoccuparti della tua sepoltura¹³³.

*Agli amici*¹³⁴.

PLUTARCO, *Contra Epicuri beat.*, 15, 1097 c (183 Us., 99 Arr.²).

Scrivendo agli amici: «vi siete presi magnificamente e splendidamente cura di me, per tutto ciò che riguarda il mio vitto, e avete dato prove eccelse del vostro affetto verso di me».

*Ai grandi*¹³⁵.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 106, p. 124 Gomperz (104 Us., 100 Arr.²).

E anche nelle lettere ai grandi sembrò essere di questo avviso; e ciò perché non si dicesse che nei riguardi dei grandi <egli faceva discorsi artificiosi?> ¹³⁶.

*Ai filosofi di Mititene*¹³⁷.

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, 1, 3 (114 Us., 103 Arr.²).

Epicuro, che era stato discepolo di costui (Nausifane), per far mostra di aver appreso tutto da se stesso e di esser giunto alla filosofia con le sole sue forze, negò questa circostanza in ogni maniera, si affannò a cancellare ogni voce in proposito, si diede ad attaccare con violenza la dottrina per cui Nausifane andava famoso. Dice infatti nella lettera ai filosofi di Mitilene: «credo che i ' mugghiarti ' mi ritengano discepolo del mollusco, o in altre parole ch'io l'abbia ascoltato in mezzo a giovinetti immersi nelle crapule»¹³⁸; e

chiamava Nausifane «il mollusco» per indicare la sua grossolanità. E proseguendo, dopo aver detto ancora molte altre cose, spiega quale progresso ci si poteva attendere dalla sua dottrina: «era un uomo da poco, e attendeva a cose per le quali non è possibile giungere alla sapienza».

DIOGENE LAERZIO, X, 8 (145 Us., 101 Arr.²).

E lo stesso Epicuro di Nausifane nelle epistole: «ciò lo trasse così fuori di senno da ingiuriarmi e da dileggiarmi chiamandomi ‘ maestro ’»¹³⁹.

ATENEIO, *Deipnosoph.* VIII, 354 b-c (171-172 Us., 102 Arr.²).

Ben sapendo che quell'Epicuro così grande amico della verità aveva detto tali cose di lui (Aristotele) nella lettera che scrisse sulle occupazioni: cioè che, dopo aver dissipato tutta la sostanza paterna, si era dato alla milizia e poi, essendo riuscito male anche in questa, a spacciar farmaci; successivamente, avendo Platone aperta la sua scuola, datasi a quella si mise a far ragionamenti filosofici, cosa alla quale aveva una certa disposizione naturale, e a poco poco riuscì ad acquistare l'abito contemplativo... Nella stessa epistola Epicuro dice anche che il sofista Protagora, da portatore di bagagli e di legna che era, divenne scrivano di Democrito, che lo avrebbe accolto presso di sé perché molto ammirato dalla precisa disposizione che dava a certe legna; poi che insegnò a leggere e a scrivere in un villaggio, e successivamente si diede alla sofistica.

FILODEMO, *Contra <Sophistas>* ¹⁴⁰. fr. X, pp. 78-79 Sbordone (104 Arr.²).

«...avendo partecipato a Teo, prima di fare il sofista, alle crapule mattutine di costui, che leggeva gli scritti di Anassagora ed Empedocle e si diffondeva lungamente intorno a queste cose». E poi ancora: «colui che aveva radu nato a Teo intorno a sé mutilatori di erme, filosofando <sulle orme di D>emocrito e <Leucip>po...»¹⁴¹.

DIOGENE LAERZIO, X, 7 (145 Us., 101 Arr.²).

Timocrate... dice... che Epicuro... spendeva una mina al giorno per la sua tavola, come scrive egli stesso nella lettera ai filosofi di Mitilene¹⁴².

ARISTOCLE presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XV, 2, 791 a (171 Us.).

Come infatti è possibile che egli, come dice Epicuro nella lettera sulle occupazioni, da giovane abbia dissipato il patrimonio paterno, poi si sia spinto alla milizia, e ancora, essendo riuscito male in tutte queste cose, si sia messo a spacciar farmaci, e infine, dopo che Platone ebbe aperto a tutti la sua scuola,

si sia dato ad essa?¹⁴³.

LETTERE DI DESTINATARIO INCERTO

FILODEMO, *De pietate*, fr. 75, p. 105 Gomperz (100 Us., 107 Arr.²).

e (in lettere scritte) sotto l'arcontato di Carino e poi sotto quello di Diotimo¹⁴⁴ <esorta a> non violare il <patto> della <sacra m>ensa¹⁴⁵...

FILODEMO, *De divitiis* III, VH², II, 114 (97 Us., 108 Arr.²).

«...se così <pense> ranno, riusciranno ad aver ragione dei mali del bisogno e della miseria». E sotto l'arcontato di Carino...

FILODEMO, *De stoicis*, pap. 339, V, VH¹, VIII (101 Us., 112 Arr.²).

...e infine che fossero rovinati (?) gli <odia> tissimi Mace <doni> come scrive allora, sotto l'arcontato di Euzio¹⁴⁶...

FILODEMO, *Contra <Sophistas?>*, fr. I³, p. 75 Sbordone (113, 127 Arr.²).

«Circa le cose che vi ho detto, molte sono le aggiunte e vi è qualche sospetto, ma... sappiamo che è sicuramente di Cratete. e così le <diatri>be di Aristippe su <alcune opere> di Platone, e gli *Analitici* di Aristo <tele> e la *Fisica*, tutte quelle opere appunto che abbiamo <scel>te¹⁴⁷. E sotto l'arcontato di Eubulo¹⁴⁸: «potresti aggiungere alla lettera anche qualcuno degli scritti di Democrito, non <in quanto ci siano graditi gli scritti di que>gli uom <ini>, ma in ogni modo per conoscere (?)» ¹⁴⁹.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 107, p. 125 Gomperz (99 Us., 115 Arr.²).

Anche se ci sarà la guerra, non ci porterà alcun male, se gli dèi ci sono pietosi». E ancora: «ho condotto e continuerò a condurre, insieme con lo stesso Matrone¹⁵⁰, una <vita> pura, se gli dèi ci sono pietosi»¹⁵¹.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXVIII, p. 14 Diano (116 Arr.², p. 61 Spina).

«...agli altri, e pregandolo io di usare in tu <tto> benevolenza»¹⁵².

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. IV, VH² I, in (127 e 153 Us., 50 e 117 Arr.², p. 52 Spina).

...e scrivendo¹⁵³ circa la sua presenza da Atene dice: «ho sentito da Lileo — è giunto infatti qui da noi — che ancor giovinetto... Sotto l'arcontato di Filippo

poi Temista <gli scrive>: «Tu dici che Lio è fidato e obbediente...»¹⁵⁴.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXV, p. II Diano (119 Arr.², p. 59 Spina).

...al quale?) fu scritta allora la lettera sulle occupazioni¹⁵⁵. E in seguito: «<ho sa>puto che, ora che dalla grandezza di prima non è divenuto altro che un comune privato, <tu c>erchi, con più piacere che mai, di stringere con lui amicizia; <e questa è cosa molto importante, nelle circostanze ch'io so> ¹⁵⁶, per quell'uomo, cui da Samo fu scritta da me la lettera sulle occupazioni. Colote mi ha riferito ch'egli va parlando <di m>e non con parole occasionali ma quasi come se avesse ricevuto in dono i talenti di Tantalo¹⁵⁷. Mi sembra, io dico a lui, che con un amico¹⁵⁸ sia solito non esprimersi francamente, soprattutto se è vero che in altre occasioni gli sono stato utile.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XIX, pp. 8-9 Diano (120 Arr.², p. 56 Spina)¹⁵⁹.

«...avendo ricevuto tutto ciò che gli spettava, deve <da>re qualcosa a Carneisco, dal momento che Cronio si è comportato in questo modo e ha dato con sollecitudine. Anzi, quella sola dramma ch'io delle set <te> gli avevo dato la diede con slancio ad Archefonte; lasciando poi stare il resto, cioè che non <vol> le prendere neanche quanto gli spet <tava> e ordinò invece a un certo Callistrato di darci ci <nque> mine». E seguitando: «Però questo Callistrato finora ne ha cacciate fuori...¹⁶⁰

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXX, p. 16 Diano (121 Arr.², p. 62 Spina)¹⁶¹.

...«scrivendo su di noi¹⁶². Quanto alla quota che vi ho imposta, vi ordino di mandarla anche vi trovaste negli Iperborei. Per mio conto io voglio ricevere da voi solo centoventi <dramme> annue». E in un'altra lettera: «Ctesippo¹⁶³ mi ha portato la quota annua che mi hai mandato per tuo padre e per te».

Pap. 176, 5, col. XXII, p. 48 Vogliano (122 Arr.²).

«...e rispettato in tutti modi, fino a che tu non abbia un'età sufficiente a saperti guidare da te stesso»¹⁶⁴.

DIOGENE LAERZIO, X, 11 (182 Us., 123 Arr.²).

Egli stesso nelle sue lettere dice di contentarsi di pane e acqua; e scrive: «mandami un pentolino di cacio, perché possa scialarmela un po' con questo quando ne abbia voglia».

GIOVANNI STOBEO, *Flor.* III, 17, 33, p. 501 Hense (181 Us., 124 Arr.²).

esulta il mio corpo per la delizia vivendo a pane e acqua, e sputo sui piaceri del lusso, non tanto di per sé stessi quanto per i fastidi che conseguono ad essi¹⁶⁵.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 79, 15 (188 Us., 128 Arr.²).

in una sua lettera, dopo aver esaltato con grato ricordo l'amicizia sua e di Metrodoro, aggiunse da ultimo che, fra tanti beni, a lui e a Metrodoro non aveva portato nessun danno il fatto che l'illustre Grecia non solo li avesse trascurati, ma addirittura ignorati.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 7, 11 (208 Us., 129 Arr.²).

esprimeva benissimo ciò Epicuro, scrivendo: «non dico queste cose per il volgo, ma per te: siamo già abbastanza ampio teatro noi due uno per l'altro».

MASSIMO CONFESSORE, 549 Combefis, *P.G. XCI*, col. 800. *Gnomologium Parisinum*, 1168, fol. 115 r (187 Us., 131 Arr.²).

Non ho mai cercato di piacere al volgo; non so ciò che ad esso piace; ciò ch'io so è ben lontano dal suo modo di sentire¹.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 20, 9 (206 Us., 125 Arr.²).

più splendido, credi, apparirà il tuo discorso in umile giaciglio e fra cenci; le tue parole in tal modo non saranno solo tali, ma evidentemente in coerenza con le azioni.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 29, p. 293, 8 Nauck¹⁶⁶ (207 Us., 126 Arr.²).

meglio per te esser forte giacendo su un umile letticciolo che soffrire turbamenti giacendo su un letto aureo e godendo di mensa sontuosa.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 25, 6 (209 Us., 130 Arr.²).

comincerò a offrirti ciò che suggerisce lo stesso Epicuro: «ritirati in te stesso soprattutto quando sei costretto a stare fra la folla».

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 9, 1; 8 (174-175 Us., 132 Arr.²).

Tu vuoi sapere se abbia ragione Epicuro nel biasimare, in una sua lettera, coloro che dicono che il sapiente trova la sua soddisfazione in se stesso e perciò non ha bisogno di un amico... Epicuro rimprovera per questo Stilpone, e tutti coloro che ritengono che il bene consista nell'avere un animo insensibile. Il sapiente in realtà, anche se basta a se stesso, vuole avere un amico; se non per

altro, per esercitare l'amicizia, perché una così grande virtù non resti inesercitata. E non, come diceva Epicuro nella stessa epistola, per avere qualcuno che lo assista malato, lo soccorra prigioniero o in povertà, ma per avere lui stesso qualcuno da assistere malato, da liberare se caduto in prigionia del nemico.

MARCO AURELIO, IX, 41 (191 Us., 259 Arr.²).

dice Epicuro: «nella mia malattia io non facevo discorsi sulle sofferenze di questo mio miserabile corpo né su altre cose del genere a coloro che venivano da me; ma continuavo a esercitare la scienza della natura scorrendo delle cose essenziali, occupandomi soprattutto di questo, di come la mente, che partecipa di questi moti della debole carne, possa ciononostante restare priva di turbamenti perseguendo il bene che le è proprio. Né permettevo, dice ancora, ai medici di esaltarsi per i loro pretesi successi; ma la mia vita trascorreva lo stesso bene e piacevolmente»¹⁶⁷.

LETTERE DI ATTRIBUZIONE DISCUSSA

Pap. 176, 5, XXIII, p. 49 Vogliano (176 Us., 261 Arr.²).

...siamo giunti sani e salvi a Lampsaco, io e Pitocle e <d Er>marco e Ctesippo; e qui abbiamo trovato in buona salute Temista e gli altri amici. Fai bene se anche tu stai bene, e così la tua mamma, e se obbedisci in tutto e per tutto, <com> e prima, al tuo papà e a Matrone. Sappi ...che io e tutti gli altri ti vogliamo molto bene se tu obbedisci a loro in tutto¹⁶⁸...

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXIX, p. 15 Diano¹⁶⁹ (p. 62 Spina).

...Mitre ammal<ato>... portando la tua lettera e lo scritto che avevi composto su tutti quegli uomini che sono incapaci di comprendere l'analogia che c'è fra le cose che non cadono sotto i sensi e quelle che fanno parte della nostra esperienza, né l'accordo fra le nostre sensazioni e le cose che sfuggono loro, e per converso che cosa significhi l'attestazione contraria»¹⁷⁰. Scrivendo poi <allo stes>so sotto l'arcontato di Democle¹⁷¹: «poiché ho elargito a ciascuno...»¹⁷².

1. Eraclide Lembo, attivo verso il 170 a. C. sotto Tolomeo IV, autore di una epistola in sei libri della Διαδοχή φιλοσόφων di Sozione di Alessandria, quasi suo contemporaneo. Cfr. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, 167; per Sozione ivi, 170 e DIELS, *Dox. gr.* 145, 147; oggi F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles, Suppl. II*, Basel-Stuttgart 1978.

2. Integrazione Usener, ἀποφαινέσθαι. Per le notizie circa questi primi anni di attività di Epicuro cfr. in generale STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, coll. 580-581. MOMIGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.» 1935, pp. 309-310, ha supposto che Epicuro abbia dovuto inizialmente aggregarsi a una scuola qualsiasi perché non ancora in possesso della regolare autorizzazione della *bulé* e del *dèmos* per aprire la propria, giacché era ancora in vigore nel 306, anno dell'arrivo di Epicuro in Atene, la legge di Sofocle restrittiva delle scuole filosofiche; cfr. DIOGENE LAERZIO, V, 38. Ma si può anche supporre (cfr. STECKEL, cit., col. 582) che la frase di Diogene secondo cui Epicuro all'inizio «filosofò insieme con altri» si riferisca agli anni di formazione filosofica di Epicuro, fino alla fondazione della scuola in Lampsaco; in questo caso la frase sarebbe da intendersi in relativo distacco dalla precedente notizia del ritorno ad Atene.

3. Ateniese, seconda metà del II secolo a. C., maestro di Zenone di Sidone; detto il «signore del giardino» Κηποτῦρᾶννος. Per notizie su di lui cfr. USENER, *Epicurea, Index*, pp. 400-401; v. ARNIM, in *Real-Encycl.*, I, 2 (1894) col. 2894.

4. Ermippo, presumibilmente allievo di Callimaco e perciò detto Callimacheo, autore di numerose biografie singole di filosofi (per quella di Crisippo cfr. lo stesso DIOGENE LAERZIO, VII, 184). Cfr. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Suppl. I, *Hermippos*, Basel-Stuttgart 1974.

5. DIELS, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin, 1901, p. 173 segg. Per la traduzione cfr. GIGANTE, *Diogene Laerzio*², p. 400: ὅστατος è con tutta probabilità gioco di parole fra ὅστατος, «ultimo» e un superlativo scherzoso di ὕς, porco, accanto a quello di κύων, κύντατος.

6. Di questa φιλοσόφων σύνταξις di Filodemo (a proposito del quale cfr. R. PHILIPPSON, in *Real-Encycl.*, XIX, 2, 1938, col. 2443-2482) i papiri ci hanno restituito assai poco. Cfr. CRÖNERT, *Kolotes u. Menedemos*, p. 133.

7. Mironiano di Amastri, cfr. MÜLLER, FHG IV, 455.

8. Diotimo, seconda metà del 11 secolo a. C.; cfr. DEMETRIO DI MAGNESIA presso ATENEIO, *Deipnosophistae*, 611 b; CRÖNERT, *Kol. u. Mened.*, pp. 22, 175.

9. Nicolao Damasceno, 1 sec. a. C., autore anche di opere di commento filosofico ad Aristotele; FHG III, 343 (Müller), FR. GRHIST. II, 90 (Jacoby).

10. Per tutta la questione riguardante il distacco di Timocrate dalla scuola di Epicuro e il suo dissidio con Metrodoro, cfr. *infra*, p. 515.

11. Sembrerebbe di qua che anche Erodoto, il discepolo destinatario dell'*Epistola I*, si fosse successivamente allontanato da Epicuro. Cfr. v. ARNIM, in *Real-Encycl.*, VIII, 1 (1912), col. 990; diversamente USENER, *Epicurea, Index*, p. 409. STECKEL, in *Real-Encycl.*, Suppl. XI, col. 581, ritiene che quella di Erodoto possa essere anche stata una risposta a Timocrate. Per il κρύψια di DIOGENE LAERZIO, X, 5, Usener intende «dottrine segrete», von Arnim «fatti della vita privata».

12. STECKEL, in *Real-Encycl.*, Suppl. XI, 590-591: forse Teodoro l'ateo; probabilmente non si tratta di nemici stoici di Epicuro ma di nemici cirenaici. Timocrate, di cui cfr. *infra*, doveva avere incontrato Teodoro l'ateo alla corte di Lisimaco (DIOGENE LAERZIO, II, 101-102).

13. Secondo la correzione παραινέιν, avanzata da BIGNONE, «Aegyptus», 1933, P. 436 segg., e sostenuta da GIGANTE, *Diogene Laerzio*, pp. 402 e 569. Altre proposte di emendazione del testo (che dà un παραινέιν, «esortare», qui privo di significato) sono παραινέιν (così BIGNONE, inizialmente, *Epicuro*, p. 196, e CRÖNERT: «avere un coito con lei»); ὀνομάζειν αὐτὴν ἑταίραν (USENER: «la chiama etera») ecc. Si attiene invece, contro ogni verosimiglianza, a παραινέιν LÄKS, *Études Épic, ant.*, p. 8.

14. Forse riferimento a EPITTETO, *Diss.*, III, 24, 38 (ove peraltro si usa l'espressione κίναϊδος. e non κίναϊδολόγος, per gli epicurei in genere e non per Epicuro; cfr. SCHENKL, *ad loc.*).

15. Il testo ha solo διδάσκαλον ἀποκαλεῖν, inteso a seconda dei traduttori come «chiamarmi maestro», s'intende per scherno, e «proclamarsi mio maestro»; la seconda di queste due interpretazioni richiede un'integrazione testuale o almeno un sottinteso ἑαυτόν; così Diels, Gigante. Usener propone la correzione di διδάσκαλον in δύσκολον. Cfr. sulla questione ALFIERI, *Atomisti*, Bari, 1936, p. 372, nota 18. LÄKS, *Études Épic, ant.*, p. 10, intende la parola in senso

particolarmente ironico («professeur»).

16. o «di Dionisio»; c'è una scherzevole identificazione di Dionisio di Siracusa, di cui Platone e i suoi furono seguaci, con Dioniso, la divinità. Per l'espressione cfr. TEOFRASTO presso ATENEIO, *Deipnosoph.*, 455 e. Per l'espressione πλεῦμων, «mollusco», nei riguardi di Nausifane, cfr. PLATONE, *Pkileb.*, 21 c (DIANO, *Epicuri Ethica*, p. 149). Per 'uomo d'oro', cfr. LÄKS, *Études Épic.*, *ant.*, p. 58: allusione probabile alla 'stirpe aurea' di *Resp.* 415 a.

17. Lo scherzo è sulla base della parola λῆρος «vacuità».

18. Non altrimenti noto; cfr. USENER, *Epicurea, Index*, p. 400. Cfr. anche CRÖNERT, *Kol. u. Mened.*, pp. 25-26; BIGNONE, *Epicuro*, pp. 199-200: l'espressione scherzevole significa probabilmente «piaggiadoni», ed è probabile che Antidoro fosse un epicureo fedifrago, come Timocrate, cui Epicuro rimproveri di essersi comportato servilmente nei riguardi di qualche potente, forse alla corte di Antigono.

19. La correzione di κιζικηνοῦς in κυνικοῦς, «cinici», accettata anche dalla recente edizione del Long, è del Reinesius. BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 76, difende la lezione dei codici; e infatti cfr., per la polemica contro gli astronomi di Cizico, più oltre, p. 116.

20. Correzione del BAKE πολυφθόρους, contro il πολυφθονεροῦς dei codici («molto invidiosi»); probabile attacco contro i megarici.

21. Metrodoro di Stratonicea, allievo di Apollodoro il «signore del Giardino»; cfr. MEKLER, *Acad. Index*, col. XXIV, 9 segg.; USENER, *Epicurea, Index*, p. 413. Il testo è equivoco, sì che sembra che il maestro sia qui lo stesso Epicuro.

22. WILAMOWITZ, *Philol. Unters.*, III, Berlin, 1880, p. 155 segg., ha fatto a torto di Diocle un ammiratore di Epicuro per l'attribuzione a lui di tutta la frase, mentre è tutt'al più da attribuirsi a Diocle solo la notizia sulla compera del Giardino (cfr. MARTINI, in *Real-Encycl.*, VII, 1903, coli. 798-801). Secondo USENER, *Epicurea*, p. XXVI, la frase è da espungere come aggiunta marginale. Per la Ἐπιδρομή di Diocle (1 sec. a. C.) cfr. DIOGENE LAERZIO anche altrove, VII, 48.

23. Cfr. CICERONE, *Ad fam.*, VII, 12 (fr. 543 Us.).

24. *Anth. Pal.*, IV, 43. Questo Ateneo (per cui cfr. anche DIOGENE LAERZIO, VI, 14, e VII, 30) non è noto altrimenti.

25. Apollodoro è da non confondersi con l'epicureo dello stesso nome sopra citato: grammatico ed erudito ateniese del 11 secolo a. C., autore di una famosa cronologia. Quanto a Prassifane, è incerto che il personaggio qui citato possa identificarsi con il peripatetico di Mitilene forse allievo di Teofrasto (per i dubbi dei critici in proposito — in particolare JACOBY, *Apollodors Ghronik*, p. 354, e FGRHIST 244, *Komm.* 41/2, pensò a una cattiva trascrizione, quasi una sorta di raddoppiamento del nome Nausifane — cfr. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, IX, fr. 5 e *Komm.*, p. 106).

26. Per notizie su Nausifane di Teo e la sua scuola cfr. DIELS-KRANZ, 62, II, 165, segg., e *Nachträge*, ivi, II, XXII segg. Per la questione del discepolato di Epicuro cfr. l'affermazione di Epicuro stesso in una sua lettera, *pap. herc.* 1005, e CRÖNERT, *Kol. u. Mened.*, p. 174; cfr. anche *infra*, p. 115. nota 1.

27. ALFIERI, *Atomisti*, p. 8, n. 27 per tutta la questione (su cui vedi DIELS-KRANZ, II, p. 71-72). LÄKS, *Études Épic.*, *ant.*, p. 70, ritiene che qui si escluda solo l'esistenza di Leucippo in quanto maestro di Democrito.

28. Demetrio di Magnesia, erudito, biografo, polistore, 1 sec. a. C; per la notizia relativa a Senocrate, cfr. STECKEL, *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, col. 581.

29. Aristofane di Bisanzio, 111-11 secolo a. C, il famoso grammatico ed erudire alessandrino.

30. Forse Aristone peripatetico; WEHRLI, *Schule d. Arisi.*, VI, fr. 32, *Komm.*, p. 66. Ma cfr. i dubbi in proposito di WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-32, II, p. 272, nota 2. Cfr. anche CICERONE, *De nat. deor.*, I, 26, 73.

31. Non noto se non da questa notizia e da una parallela di CICERONE, *De nat. deor.*, I, 26, 72. Non si sa se sia da identificarsi col Pamfilo autore di un'arte retorica citato da ARISTOTELE, *Rhet.*, II,

1400 a 4.

32. Nel 341 a. C, 15 gennaio-15 febbraio. Quanto alla data del 7, contraddetta poco oltre dalla data del 10, cfr. SCHMIDT, «Reallex. Ant. Christ.», V, p. 686, il quale riprende un'ipotesi già avanzata da W. SCHMIDT, *Geburtstag im Altertum*, Giessen 1908, p. 43 segg.: si tratta forse di un tentativo per mettere Epicuro, come già Platone, in rapporto col culto di Apollo tramite un numero, come il sette, considerato sacrale.

33. Nel 271-270.

34. *Anth. Pai.*, VII, 106.

35. Per Aminomaco e Timocrate, i due cittadini ateniesi cui Epicuro lascia il κήπος che non può per legge lasciare in eredità al mitilenese, e perciò meteco, Ermarco, cfr. anche CICERONE, *De fin.*, II, 31, 101; KÖRTE, *Metrodori epicurei fragm.*, Appendix, fr. 18, p. 568 (cfr. meglio *infra*).

36. Rispettivamente nei mesi di dicembre-gennaio e agosto-settembre. Per la data cfr. p. 108, nota 2.

37. Per l'integrazione cfr. VOGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1926, p. 321: essa è spiegata da *pap. herc.* 176, 5, col. XXII, 6 segg., ove si parla di Polieno e del «padre omonimo». Si può pensare che qui il nome sia stato cancellato da un amanuense che lo ha considerato una dittografia, ripetizione del nome precedente.

38. Testo incerto (Usener: ἀφίημι καὶ Φαίδριον ἐλευθερίαν). Ma prevale negli editori più recenti la lezione ἐλευθέραν. Per la forma e il tenore di questo testamento cfr. soprattutto il modello peripatetico rescio dallo stesso DIOGENE LAERZIO col testamento di Teofrasto, V, 50-55, e dei successori; in proposito *supra*, Intr., p. 54.

39. Per contrapposizione a Crisippo, cui si rimproverava la grande quantità di citazioni; oltre ciò che segue cfr. anche DIOGENE LAERZIO, VII, 181 (= *Stoic. vet. Fragni.* II, 1).

40. In base a *pap. herc.* 1012, col. XXII = 18 Arr.², sembra di dover integrare con «e sulla morte». Cfr. GIGANTE, *Diogene Laerzio*, ad loc.

41. L'accenno al «primo Cesare» indica la cronologia della fonte, che deve essere di età augustea; cfr. in proposito SCHWARTZ, in *Real-Encycl.*, VI, 1, col. 754.

42. Per la venerazione da parte di Colote cfr. soprattutto *infra*, pp. 131-132 e note ad loc.

43. ESiodo, *Theog.*, vv. 116-117.

44. Per la testimonianza in proposito di SESTO EMPIRICO, *Adv. math.* I, 3, cfr. *infra*, p. 144. A proposito della polemica non solo di Epicuro ma anche di Metrodoro contro Nausifane cfr. oggi F. LONGO AURICCHIO - A. TEPEDINO GUERRA, *Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane*, in *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, 1980, pp. 467-478.

45. Per i problemi suscitati da questa interessante notizia cfr. K. v. FRITZ, *Nausiphanes*, «Real-Encycl.», XVI, 2, col. 2022; in realtà a questi problemi (dove e in che modo Nausifane abbia potuto esser discepolo, come la tradizione biografica sostiene, del coetaneo Pirrone, che aprì la sua scuola in Elide dopo la morte di Alessandro, in un periodo in cui Nausifane teneva la sua parallelamente a Teo; dove Nausifane stesso abbia potuto dare questa notizia su Epicuro; a quando questa curiosità di Epicuro risalga) non è stata data risposta da nessuno dei più recenti studiosi. SEDLEY, *Epicurus and his professional Rivals*, cit., p. 136, ritiene di poter trarre da ciò deduzioni circa l'alta valutazione di Pirrone da parte di Epicuro; ciò non toglie che questi più tardi si sia anche potuto esprimere polemicamente, e che la stessa frase di Nausifane possa provenire da un contesto polemico. Nausifane potrebbe ricordare a Epicuro, e contro di lui, un suo precedente diverso giudizio.

46. Per le discussioni circa la polemica con gli ambienti di Cizico, cfr. anche più oltre, p. 132. La questione è stata dibattuta da parte di PHI-LIPPSON, *Akademische Verhandlungen über die Lustlehre*, «Hermes», LX, 1925, pp. 444-481, in part. 478 segg.; BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 78, DIANO, *Lettere di Epicuro*, pp. 29-30 e «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 60; cfr. da ultimi ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 523, e STECKEL, in *Real-Encycl.*, Suppl. XI, col. 588; SEDLEY «Cron. Erc.», 1976, p. 23 segg., di cui seguo in parte la nuova ricostruzione.

47. Γραφή è qui probabilmente da intendersi, data anche la sua posizione parallela a βίος, in senso generale, e non riferito in particolare alla lettera ai filosofi di Mitilene, come vorrebbe il BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 117; cfr. di contro VOGLIANO, «Acme», 1948, p. 98 segg. Cfr. anche le osservazioni del Vogliano a proposito del testo, integrato in alcuni punti del BIGNONE con una notevole dose di arbitrio.

48. Tutto questo passo è inteso dal BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 116 segg., come una testimonianza precisa su un episodio della vita di Epicuro, che si spiega meglio se combinato con il passo plutarcheo *Contra Epic. beat.*, 1090 e. Particolarmente significativo appare al Bignone l'accento al «ginnasiarca»; probabilmente Epicuro cercò discepoli fra gli efebi a Mitilene e a Lampsaco, venendo a contrasto con i magistrati preposti all'efebia. Per il μοναρχοῦντος cfr. MOMIGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1935, p. 304: il «monarca», non ancora re, nel 309 (lo divenne solo nel 306), era Antigono Monoftalmo, che probabilmente non fu estraneo all'allontanamento di Epicuro da Mitilene. Nello stesso articolo il Momigliano pensa che Epicuro sia passato a Lampsaco per adesione alla ribellione del satrapo del luogo Polemeo; cfr. a rincalzo BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 128.

49. Usener però non dà che l'ultima parte, considerando riferito ad Epicuro solo l'accento al viaggio agitato per mare verso Lampsaco. Ma in realtà anche altri membri della frase sembrano contenere un chiaro riferimento ad Epicuro, quali ad esempio l'accento ai κληρονόμοι. Cfr. su questo brano BIGNONE, *Arist. perd.*, II, 143 segg. (sebbene molte osservazioni particolari siano da prendersi con cautela).

50. L'accento è preciso: nel 322 il padre di Epicuro e lui stesso furono spogliati dei loro possessi in Samo a favore degli antichi proprietari samii e dei loro eredi, che venivano reintegrati nei loro diritti. Più difficile precisare il riferimento relativo alle «folle», ὄχλοι; cfr. già BIGNONE, «Atene e Roma», 1934, P. 298 segg., e *Arist. perd.*, II, p. 128, p. 143 segg., il quale vede la cacciata di Epicuro da Mitilene in relazione con le mene di Timocrate (cfr. *infra*) e con l'inimicizia da parte dei membri delle scuole avversarie, gli Accademico-peripatetici. Cfr. però di contro con buoni argomenti soprattutto su questo ultimo punto già POHLENZ, «Götting. Gel. Anz.», 1936, p. 525 segg.: non esisteva a Mitilene nessuna scuola accademico-peripatetica organizzata e politicamente ben protetta capace di simile mossa.

51. Seguo, come la più vicina al testo e la più suggestiva, l'emendazione del Bignone, ἐριβρόχην (i codici danno εὐβράχην, che il Pohlenz preferisce non emendare; cfr. invece Usener, σήραγγας, Einarson-De Lacy ἄμπωτιν).

52. I due frammenti sono editi da M. FERGUSON SMITH, «Amer. Journal of Archaeol.», LXXV, 1971, pp. 368-370. Ma solo dopo l'analisi di D. CLAY, *Sailing to Lampsacus. Diogenes of Oenoanda, New Fragment 7*, «Greek Roman Byzant. Studies», XIV, 1973, pp. 49-59, ci si è resi conto che ci troviamo di fronte non a un passo generico e simbolico, ma alla puntuale descrizione del naufragio di Epicuro. Il passo è stato studiato successivamente da A. BARIGAZZI, «Prometheus», 1975, pp. 99-116; A. LÅKSC- C.MILLOT, «Cahiers de Philol.», III, 1, 1976, pp. 321-357; G. ARRIGHETTI, «Atene e Roma» N. S. XXIII, 1978, pp. 161-172. In questa traduzione ho prevalentemente seguito la ricostruzione del testo data dal Clay.

53. ἄφ' ἧς si riferisce probabilmente ad una parola che potrebbe essere σκοπία (LÅKS-MILLOT, *art. cit.*, p. 324, n. 3). La parola ricorre anche più oltre nel testo.

54. Per l'interpretazione di ρῆξαι nel senso di ' rigettare ', sulla base di IPPOCRATE, *Epid.* IV, 24, seguo CLAY, *art. cit.*, p. 57.

55. Per spiegarsi lo stranissimo τύπανον ἑορταῖον che sembra leggibile nel testo, è stata avanzata l'ipotesi che si tratti del nome proprio del promontorio sull'Ellesponto (CLAY, *art. cit.*, p. 57). Si potrebbe avanzare la supposizione che tale nome fosse stato dato al promontorio dalla scuola di Epicuro, forse in connessione con l'istituzione di una festa a ricordo della salvezza di questi.

56. Εὐλογον Clay; propongono ἔνδηλον Låks-Millot. Questa parte di riflessione sulla τύχη è

considerata da Barigazzi ancora facente parte del discorso di Epicuro; Barigazzi considera in realtà tutto il passo come riferimento verbale da una lettera di Epicuro stesso, quella di cui parla Plutarco, *Contra Epic, beat.*, 1090 e. Di contro per lo più gli altri interpreti (cfr. ARRIGHETTI, *art. cit.*, pp. 163-165).

57. L'affermazione di Diogene trova rispondenza in *Epist. ad Men.*, 133-134, ove Epicuro afferma in realtà l'esistenza della τύχη; ma rappresenta anche la tendenza dell'epicureismo tardivo, passato attraverso la polemica antistoica, ad accentuare il motivo dell'indeterminazione nel pensiero del maestro. Per l'interpretazione della difficile frase sul carattere della τύχη cfr. SMITH, *art. cit.*, p. 370; LÄKS-MILLOT, *art. cit.*, p. 326, vedono forse troppo nel testo, interpretandolo nel senso che 'la ragione toglie alla sorte la materia di cui essa si alimenta'.

58. Chi è il monarca presso il quale Epicuro manda messi per svergognare Timocrate e sventare le sue mene? Ad Antigono Monoftalmo pensò il MOMIGLIANO, «Riv. di filol. istr. class.», 1935, p. 307 segg. (cfr. a rincalzo BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 128, nota*); ma potrebbe trattarsi del protettore degli Epicurei Lisimaco, presso cui Timocrate avrebbe cercato di esercitare la sua influenza calunniatrice (cfr. la lettera di Epicuro a Idomeneo, *infra*, p. 129, in cui sembra accennarsi proprio alla questione; VOGLIANO, «Prolegomena», 1952, p. 50 segg.). Cfr. STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 590.

59. Durante l'assedio di Atene da parte di Demetrio Poliorcete, nel 295/294.

60. Cfr. per queste testimonianze di Seneca sulla frugalità epicurea *infra*, p. 455 segg.

61. Integrazioni del Philippson; cfr. VOGLIANO, *Epic. Scr.*, p. 70 (e p. 126 per il commento, in cui il Vogliano afferma trattarsi non di un discorso attribuibile direttamente a Epicuro, ma tuttavia di un discorso di Epicuro riferito da un seguace assai vicino a lui in forma quasi integrale).

62. Così VOGLIANO, *loc. cit.* (γελᾶν) sulla scorta di *Sent. Vat.* XLI; diversamente invece il BIGNONE, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1915, p. 538 segg., e *Arisi, perd.*, II, p. 210 nota 2, p. 215 col richiamo a un testo rillo-demeo, γελανῶς; che sarebbe comunque parola particolarmente preziosa, appositamente coniata.

63. Integr. VOGLIANO, *loc. cit.* (mentre il BIGNONE, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1915, p. 539, pensava a un sottinteso δόξας o ὑπολήψεις, «credenze, congetture»). Vogliano e BIGNONE concordano comunque nell'intendere il passo riferito agli dèi.

64. ἀφυσιολόγητον propone VOGLIANO, *loc. cit.*, contro la propria stessa precedente ipotesi καταφυσιολόγητον in «Atti Acc. Se. Torino», 1912, accettata dal BIGNONE, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1915, p. 541, con qualche riserva. Questo termine, formato con la preposizione κατά in senso avversativo, sarebbe più prezioso e ricercato.

65. Sulla particolare terminologia di questa conclusione cfr. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 211 segg. (con riferimento al precedente studio in «Rend. Reale 1st. Lomb. Scienze e Lettere», 1917, p. 286 segg.), il quale vede le parole di Filodemo formulate in polemica col comico Damosseno, fr. 2 Koch. Sul carattere religioso e rituale della stessa conclusione si sofferma più particolarmente SCHMID, in *Reallex. Ant. u. Christ.* V, coll. 748-749.

66. Cioè a Polieno, premortogli nel 286/285.

67. Agosto-settembre.

68. Per l'uso continuato di onori a Epicuro anche fra gli epicurei più tardi cfr. anche PLINIO il VECCHIO, *Nat. Hist.*, XXXV, 5; e il termine di εἰκαδιστοαί «celebratori della vigesima» applicato agli epicurei da ATENEIO, *Deipnosoph.*, 298 d. Su questo ampiamente BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 239 segg.; e in senso più generale SCHMID, in *Reallex. Ant. Christ.*, V, col. 746 segg.

69. Analogamente altrove, cfr. *Lucullus*, 26, 115. Parla qui l'interlocutore epicureo, a differenza dei passi precedentemente riportati, che ci rendono gli attacchi degli interlocutori accademici e stoici.

70. Non si tenta qui nemmeno la traduzione di alcune lettere o giunte a noi in stato assolutamente frammentario, o di cui resta appena un'indicazione iniziale. Nella raccolta dell'Arrighetti, 2ª ediz., queste lettere qui non date rispondono ai nn. 62, 63, 68, 82, 84 (ma cfr. per

questa *infra*, p. 506, nota 2), 91, 105, 106, 109, 110. La primitiva raccolta delle lettere di Epicuro e dei primi e più importanti suoi discepoli si deve all'epicureo Filonide; in proposito W. Crönert, «Sitz. Ber. Beri. Akad. Wiss.», 1900; R. PHILIPPSON, *Philonides*, «Real-Encycl.», XX, 1, 1941, coll. 63-73, in part, col. 71. Di qui attingeva i brani riportati con ogni probabilità Filodemo nelle *Pragmatiae*.

71. Edita per la prima volta da τη. GOMPERZ, «Hermes», 1971, p. 387; poi da CRÖNERT, «Rh. Mus.», 1906, p. 423 (qui il Crönert leggeva ἡσπάζου, «avevi caro», ma vedi, di contro, il preferibile ἡσέβου di Vogliano; anche la restituzione delle righe seguenti è in gran parte del Vogliano). GOMPERZ e poi USENER, *Epicurea, Index*, p. 399, identificava questo Ateneo col padre di Metrodoro; ma cfr. in proposito VOGLIANO, *Epicuri et Epi-cureorum scripta*, p. 115.

72. Per il significato filosofico della lettera cfr. ARRIGHETTI, *Epicuro*², p. 670. Anassarco (USENER, *Index*, p. 400, e DIELS-KRANZ, *Vorsokratiker*, II, p. 239, 17) non dovrebbe essere il più noto Anassarco di Abdera, democriteo.

73. Aristobulo, fratello di Epicuro. Per i rapporti di Epicuro coi fratelli cfr. PLUTARCO, *De latenter vivendo*, 1129a; *De frat. am.*, 487 d (fr. 178 Us.); *Contra Epic. beat.* 1100 a (ivi); *supra*, p. 112.

74. Firson e Pirson è nominato anche da FILODEMO, *De pietate*, p. 125 Gomperz, come destinatario di una lettera (cfr. *infra*). *Egesianatte* è il titolo di un'opera di Epicuro (DIOGENE LAERZIO, X, 28, cfr. *supra*, p. 107), dedicata probabilmente alla memoria di questo discepolo. Cfr. per notizie USENER, *Epicurea, Index*, p. 407.

75. Anche Euriloco è il titolo di un'opera di Epicuro, DIOGENE LAERZIO, X, 28. Forse lo stesso Euriloco di cui, come di un discepolo di Pirrone, parla ancora DIOGENE LAERZIO, IX, 68 sgg.? così pensa USENER, *Epicurea, Index*, p. 407.

76. Per l'epicureo Erodoto cfr. *supra*, p. 103, nota 2. Questa ietterà, edita da VOGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1926, p. 321, 1927, p. 501, è stata studiata da J. BELOCH, ΜΙΘΡΗΣ, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1926, pp. 331-335. La situazione che la lettera lascia supporre è la seguente: Olimpodoro, il celebre stratego ateniese, manda un messo ad Antipatro, nel quale va riconosciuto il figlio di Filippo fratello di Cassandro, detto ó Ἐτησίας, brevemente assunto al trono di Macedonia nel 279; Epicuro ne approfitta per aggiungere una sua lettera indirizzata a discepoli che si trovano presso Antipatro, con ogni probabilità per pregare Antipatro di aiutarlo per il riscatto di Mitre, prigioniero di Cratero al Pireo (cfr. *infra*, p. 128). Dal che si può dedurre che Mitre doveva esser stato terse al servizio di Antipatro stesso. Cfr. anche DIANO, *Lettere di Epicuro e dei suoi*, p. 42. Il testo dato, con una variante iniziale, ma con sostanziale uniformità, da Vogliano e Diano, cui si attiene Arrighetti lasciando mutilo l'inizio, è confermato oggi da SPINA, «Cron. Ercol.», 1976, p. 64, a parte la lettura della parola finale, διδοντι, frutto di nuova lettura.

77. Cfr. ancora su tutta la lettera DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 42 segg.

78. La parola τρικύλιστος qui usata ha sollevato molte discussioni, dal «multum volutatus» della traduzione COBET a «in tre balzi» del BIGNONE, *Epicuro*, p. 196, corretto poi dal BIGNONE stesso in 1 facendomi molto rotolare sulle mie ruote» (*Aristotele perduto*, II, p. 157). N. W. DE WITT, *Epicurus' three wheeled chair*, «Classical Philology», XXXV, 1940, pp. 183-185, ha sostenuto che qui l'espressione ha un significato tecnico preciso: Epicuro parla, in questa lettera tarda, della sua carrozzella di infermo, e dice che si farà spingere su di essa dovunque Temista (moglie del discepolo Leonteo; Epicuro le dedicò un libro, DIOGENE LAERZIO, X, 28, ed essa diede nome al proprio figlio Epicuro, ancora DIOGENE LAERZIO, X, 26) e Leonteo lo chiameranno. L'ipotesi (raccolta da GIGANTB, *Diogene Laerzio*², p. 401) è suggestiva, anche se non si può eliminare del tutto la possibilità che qui τρικύλιστος abbia semplicemente il significato scherzoso di «in tre capriole». Epicuro in questo caso, vecchio e malato, nel periodo in cui, in Atene, dovè forse esser portato dalla sua casa di Melite al Giardino in una specie di carrozzella (cfr., anche per Speusippo, sempre DIOGENE LAERZIO, IV, 3), invocherebbe la vicinanza degli amici.

79. Questa famosa lettera compare anche in CICERONE, *De fin.*, II, 30, 96, in traduzione latina, e destinatario ne è Ermarco. Cfr. altre notizie su di essa in CICERONE, *Ad fam.*, VII, 26, 1; *Tusc. disp.*,

V, 31, 88; 9, 26; 26, 7; II, 19, 45; SENECA, *Epist. ad Luc.*, 66, 27; EPITTETO, *Diss.*, II, 23, 21; PLUTARCO, *Contra Epicuri beat.*, 1089 c, 1099 d. Cfr., per l'individuazione di Mitre come destinatario avanzata dal Diano, *infra*, p. 137. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, p. 30, nota 2, fa l'ipotesi che Epicuro dettasse sul letto di morte una lettera uguale per tutti gli amici, com'era già del resto supposizione di USENER, *Epicurea*, p. 144, nota; cfr. però in proposito le giuste osservazioni di Arrighetti, p. 672: l'accenno alla buona disposizione alla filosofia fin da giovinetto sembra molto *ad personam*. Per Idomeneo cfr. USENER, *Epicurea, Index*, p. 408, ARRIGHETTI, *Epicuro?* p. 673: fu probabilmente alla corte di Lisimaco per poi tornare, con il crollo politico-militare e la morte di questi, a vita contemplativa. A. MOMIGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1935, p. 307, suppone che Idomeneo sia stato precedentemente un dignitario di Antigono, e che Epicuro lo abbia conosciuto in un periodo in cui poteva essere insieme amico di Antigono come di Lisimaco, prima dell'urto fra i due. Cfr. oggi A. ANGELL, *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, «Cronache Ercolanesi» XI, 1981, pp. 41-101.

80. L'epitome di Filonide (cfr. *supra*, p. 123, nota 1) è la fonte principale per la conoscenza che Seneca ha delle epistole di Epicuro e primi discepoli. Cfr. in proposito H. MUTSCHMANN, *Seneca und Epikur*, «Hermes», L, 1915, pp. 321-356, in particolare 326 segg. Vale la pena di riferire almeno in nota il commento seneciano, che Usener riporta per intero: «e forse egli mentì? chi mai saprebbe nulla di Idomeneo, se Epicuro non avesse scritto le sue lettere? Tutti quei dignitari, e quei satrapi, e quel re stesso dal quale la dignità politica di Idomeneo dipendeva, tutti li ha sepolti un profondo oblio».

81. Per le discussioni circa l'espressione *ἐπὶν ὁῶμα* (cui si volle dare, a torto, un significato sociale o giuridico, con riferimento alla scuola) cfr. SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 721.

82. Sulla base della testimonianza di Seneca, Usener congettura «Pitocle» al posto del generico *τινά*.

83. Si è discusso sul destinatario di questa lettera; il VOGLIANO, «Annali Cagliari», 1927-28, p. 315, pensò come destinatario a Metrodoro, per poi aderire all'opinione del PHILIPPSON, «Gnomon», 1928, p. 390, che si trattasse invece di un personaggio influente come Idomeneo (cfr. *Epicuri et epicureorum scripta*, pp. 111-112); così pure ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 673. Il sicofante o calunniatore di cui si parla è certo Timocrate, il fratello di Metrodoro. VOGLIANO, «Prolegomena», 1952, p. 50 segg. (cfr. poi STECKEL, *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, col. 590) suppone che Timocrate avesse procurato diiicoltà alla scuola di Epicuro, brigando presso Lisimaco, e che la lettera rifletta questa situazione.

84. Anche qui è incerto che Idomeneo sia il destinatario; lo pone in senso dubitativo il DIANO, *Lettere di Epicuro e dei suoi*, p. 36 (Idomeneo o Leonteo). Cfr. lo stesso Diano per la spiegazione del tono polemico di questa lettera: Epicuro replicherebbe agli amici che gli rimproverano di essersi eccessivamente sbilanciato in favore di Mitre.

85. Diano, sulla base della lettura ipotetica *ἐνούσας*, traduceva le gioie unificatrici è ipotesi molto suggestiva, che non sembra però reggere alla lettura più rigorosa del papiro (*οὐσας χᾶρ* *ράς*).

86. Nella nuova edizione di SPINA, «Cron. Ercol.», 1976, p. 60, è caduta tutta l'ultima parte ampiamente integrata dal Diano, da partire da 'e sotto l'arcontato di Eubulo' che il Diano stesso dava come di incerta lettura.

87. Per questo concetto cfr. ampiamente *infra*, p. 489 segg. Il tono di Plutarco, ovviamente, è polemico, e tende a forzare l'espressione epicurea.

88. Cade l'integrazione del Diano *ὑπέρετρον*; cfr. SPINA: *καίτερ γε συνέγετο* ecc.

89. Cfr. a proposito di Fila, di Cratero, dei loro rapporti col Giardino, DIANO, *Lettere*, p. 37; e già prima CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, p. 174. Ma le notizie in proposito sono poche e incerte. Lo spiraglio che qui si apre su buoni rapporti fra Epicuro e il governatore Cratero e sua madre rafforza la tesi del Momigliano che l'inimicizia di Epicuro con i Macedoni sia venuta solo in un secondo tempo. La difesa di Mitre fu evidentemente pronunciata dopo il crollo di Lisimaco, a ricordo delle benemeritenze sue e del Giardino e di Epicuro stesso verso Cratero.

90. Cfr. anche *Contra Epic. beat.*, 1100 a (fr. 178 Us.); *supra*, p. 113. Per la venerazione di Epicuro

cfr. SCHMID, in *Reallex. f. Ant. u. Christ.*, V, col. 746 segg., per Colote in particolare coli. 754-755.

91. Il GOMPERZ proponeva dubitativamente $\nu\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \phi\omicron\delta\acute{\omega}$ (esclamazione grottesca, «per i due cocci rotti»); il DIELS, «Sitz. Ber. Pr. Akad. Wiss.», 1916, 2, p. 894, proponeva $\tau\acute{\iota}\ \lambda\acute{\epsilon}\xi\omega$; $\chi\alpha\iota\ \tau\acute{\iota}\ \gamma\alpha\rho\ \delta\sigma\iota\omicron\nu$; «per... ma che dico? come parlare santamente?» accettato da Arrighetti. Nessuna di queste integrazioni può dirsi veramente soddisfacente. Si accetta qui, del tutto *exempli causa*, quella dell'Usener.

92. Da notare l'espressione antica, «Portico dipinto», con diretto ricordo del luogo ove i primi stoici insegnarono. Importante la notizia che Epicuro abbia scritto sugli stoici, che quindi la polemica antistoica non sia retaggio esclusivo della sua scuola. Cfr. del resto anche DIOGENE LAERZIO, VII, 9, riportato sopra; ove però la polemica sembra limitata al piano politico, e incentrata sul tema della concorrenza politica presso i potenti (cfr. STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 592). Cfr. A. GRILLI, *Zenone e Antigono*, «Riv. Filol. Istr. Class.», XCI, 1963, pp. 300-301.

93. Data 292/291; il contesto fa supporre che l'altro cui Epicuro scrive sia Polieno.

94. $\langle\text{Αὐ}\rangle\ \tau\acute{o}\nu$, secondo una più accurata lettura contro il Μῦν di Usener, che credette a una lettera a Mys; cfr. CRÖNERT, «Rh. Mus.», 1901, p. 621 segg.; PHILIPPSON, «Hermes», 1925, p. 479, credé di potervi leggere Εὐδοξόν, Eudosso (il famoso astronomo di Cnido, membro dell'Accademia platonica); di contro DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 29 e «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 60. Leonteo, di Lampsaco, discepolo di Epicuro, marito di Temista (USENER, *Epicurea, Index*, pp. 410-411), è qui implicato in una questione di eterodossia, per cui cfr. già *supra*, p. 112; là il suo nome viene fatto insieme con quello di Idomeneo, per questioni che sembrerebbero di natura piuttosto logico-gnoseologica che non religiosa; per mettere in accordo fra loro i due brani PHILIPPSON, «Hermes», 1925, p. 477 segg. suppose che la ἀποδείξις (dimostrazione) di cui là si parla riguardasse l'esistenza degli dèi. Cfr. oggi LIEBICH, *Aufbau, Absicht und Form der Pragmateiai Philodem's*, Berlin, 1960, p. 44 segg., per un riesame di tutta la questione, con scetticismo circa la congettura Εὐδοξόν e l'eterodossia religiosa.

95. Leonteo sembra da questa lettera avere, almeno in un primo tempo, tentato di far da arbitro fra Timocrate e Metrodoro nella loro contesa. Cfr. per la contesa PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 1126 c; CICERONE, *De nat. deor.*, I, 40, 113; ATENEO, *Deipnosoph.*, XII, 546 f; PLUTARCO, *Contra Epicuri beat.*, 1098 c; cfr. PHILIPPSON, in *Real-Encycl.*, VI, I, 1266, segg. Per le discussioni circa il destinatario cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 674-675.

96. Questa esclamazione di Epicuro potrebbe attestare la sua riconoscenza verso Leonzio per il favore da questa ottenutogli presso Demetrio Poliorcete, tramite la sua relazione con l'etera Lamia a lui cara. Così MOMIGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1935, pp. 308-309; cfr. anche BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 135.

97. Questa lettera fu respinta come inautentica dal suo primo editore, il WILLIAM (*Diog. Oenoandensis Fragmenta*, pp. xx-xxx); l'autenticità è poi difesa con ampie argomentazioni da PHILIPPSON, in *Real-Encycl., Suppl.* V col. 165 segg., e GRILLI, in *Studi di Filosofia greca*, pp. 356-358. Cfr., in ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 675, le ipotesi sulla datazione: forse la lettera è da vedersi in relazione con qualcuno dei viaggi fatti da Epicuro in Asia Minore, verso il 322. Poiché questo è anche l'anno della cacciata dei coloni ateniesi da Samo, forse la lettera documenta le ristrettezze in cui versava la famiglia di Epicuro.

98. Così WILLIAM, fr. LXIII, e GRILLI; diversamente CHILTON, *Diog. Oenoand.*, fr. 52; il quale, anziché $\langle\text{οὐδὲν}\rangle\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\epsilon}\pi\iota$, $\langle\text{δηλοῖ σοι τὰ φάσματα ἡμ}\langle\text{ὦν κακόν}\rangle$, integra: $\langle\text{οὐ}\rangle\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \langle\text{λογιστέα τὰ φάσματα ἡμ}\langle\text{ὦν κακά}\rangle$, «non si deve ritenere che le immagini che tu vedi di me siano malvage». Le integrazioni seguenti sono del William, seguite dagli ulteriori editori.

99. Cfr. WILLIAM, *Diog. Oenoand.*, p. 102: l'inizio del fr. LXIV è da ricollegarsi alla fine della colonna precedente («cum vivimus aque atque dei laetamur, cum mortui sumus omni sensu caremus, itaque nos voluptates vitae amisisse non sentimus»). Cfr. l'integrazione di Grilli alla fine del fr. 62 (= LXIII William): $\langle\text{ὅτε δὲ τεθνήκαμεν}\rangle$, «quando siamo morti...» non accolta dal Chilton. DIANO, *Ethica*, p. 68, propone una integrazione assai più ampia, non accettata dal GRILLI, *Diog.*

Oen., p. 99. L'unica parola letta sicuramente in aggiunta al testo del William è τὴν ἴσιν, «il contraccambio»; cfr. comunque le più ampie integrazioni apportate da BARIGAZZI, «Prometheus», 1977, pp. 108-109 (con l'interpretazione di ἀντιλαμβάνεσθαι nel senso di 'comprendere': «qualora abbia coscienza di quella inferiorità»).

100. Il nuovo frammento della lettera è edito da M. FERGUSON SMITH in «Denkschriften der Oesterreicher Akademie der Wissenschaften», Philol. Hist. Klasse, CXVII, 1974, pp. 33-34. Dalle espressioni relative all'opposizione alla retorica e al ritiro nella scuola il Ferguson Smith deduce che la data della lettera debba essere più bassa di quella proposta da ARRIGHETTI (*Epicuro*², p. 675) del 322; e ipotizza che la lettera sia stata scritta da Mitilene, ove Epicuro fu a partire dal 311.

101. Per le notizie su Mitre e le vicende che lo videro alto funzionario di Lisimaco, poi, dopo la rovina e la morte di questi, prigioniero di Antigono e del fratello di questi, il governatore Cratero, tenuto in custodia al Pireo e là salvato da Epicuro per tramite di Metrodoro (cfr. *infra*, p. 515) cfr. A. VOGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1926, pp. 330-331; G. BELOCH, ΜΙΘΡΗΣ, *ivi*, pp. 331-335; G. DE SANCTIS, *Il dominio macedonico nel Pireo*, «Riv. Filol. Istr. Class.», LV, 1927, pp. 480-500, in particolare 491 segg.; W. W. TARN, *The new Dating of the Chremonidean War*, «Journ. Hell. Studies», LIV, 1934, PP. 26-39; MOMIGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1935, p. 310 segg.; BIGNONE, *Arist. perd.*, II, 131-135; DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 31 segg. (tutta la parte relativa a Mitre). Per la corrispondenza con Mitre cfr. anche LIEBICH, *Aufbau*, p. 91 segg.; il Liebich, p. 84 segg., conclusioni p. 99, ha cercato di dare un'interpretazione suggestiva delle Πράγματεία, in forma sintetica: Filodemo, attraverso tutti questi riferimenti epistolari, intenderebbe offrire una trattazione del contrasto fra vita pratico-politica e vita filosofica; le lettere a Mitre assumerebbero in questa prospettiva un particolare valore.

102. BIGNONE, «Atene e Roma», p. 3 segg., e MOMIGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1935, pp. 313-314, notano la corrispondenza di questo inizio con quello della lettera a Leonzio, formulando l'ipotesi che le due lettere scaturiscano da circostanze simili, il favore cioè ottenuto presso un potente. Quanto, comunque, alla pretesa «adulazione» di Mitre, cfr. STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 583: non si tratta di un'esclamazione diretta al destinatario della lettera, ma di un grido generico di esultanza, simile a: «mio Dio!».

103. Data dell'arcontato di Aristonimo, 290/289 a. C. Ricostruzione Crönert-Diano; mutilo in Spina.

104. Il nome è di lettura assai incerta, oggi l'integrazione non è accettata da Spina. Per le contribuzioni che Epicuro imponeva ai suoi amici per la sussistenza del gruppo epicureo cfr. DIANO, *Lettere di Epicuro*, pp. 38-39; «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 64 segg.; STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 585. Edita per la prima volta interamente da VOGLIANO, «Riv. Filol. Class.», 1926, p. 325.

105. Data, 271/270 a. C. Si segue qui, per cercare di utilizzare ogni possibilità di dare allo scritto un senso più compiuto, l'integrazione col pap. 310 fatta da Diano e rifiutata da Spina, cfr. «Cron. Ercol.» 1976, p. 63.

106. DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 40 segg., ritiene questa frase decisiva per l'individuazione di Mitre come destinatario della lettera dell'ultimo giorno, di cui rappresenta una sorta di introduzione.

107. Difficile l'identificazione di Egeo e Diodoro; quest'ultimo compare anche altrove, *Pragmatiae*, col. XXXIV. Li ritiene personaggi di rilievo DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 41; VOGLIANO, «Acme», 1948, p. 118, avanza l'ipotesi che siano figli di Mitre stesso. L'espressione qui usata da Epicuro per «provvedi ai figli di Metrodoro» è διοίκησον, letteralmente «governa, amministra». DIANO, «St. Ital. Filol. Class.», 1948, p. 67, ha pensato a un gioco di parole che nasconde tutto un parallelo affettuoso e scherzoso: «tu, amministratore di regni, amministra i figliuoletti dell'amico». Dubitativo in proposito VOGLIANO, *loc. cit.*, pp. 115-116.

108. La nuova lettura del papiro non sembra permettere più la lettura ἐπιλύπως, in base alla quale il Diano integrava: «ma sono stati anche colti da grande dolore per la morte di lui».

109. Anche qui Usener leggeva Μῦν. Per le lettere a Mys in generale, che escono ridotte a zero dalla lettura ulteriore dei papiri, cfr. DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 60; cfr. anche, per questa lettera, *Ethica*, p. 67, fr. 157. Data dell'arcontato di Telocle, secondo le più recenti datazioni, 273/72; cfr. LIEBICH, *Aufbau Pragm. Phitod.*, p. 97, e quanto ivi citato.

110. Integrazioni del Diano, *ad loc.*

111. Così Diano; diversamente Spina, cfr. più oltre, p. 148, nota 5.

112. Così CRÖNERT, «Rh. Mus.», 1906, p. 424, contro le diverse letture di Usener. Del resto l'intero frammento, nella raccolta dell'Usener, dava luogo a un'interpretazione tutta diversa, oggi caduta. Non solo, ma Usener ne isolò l'ultima parte considerandola lettera a Cratero in favore di Mitre; cfr. fr. 139, e *Index*, p. 413. Cfr. DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 37.

113. Cade la parte seguente ricostruita dal Diano sulla base della lettura del nome Pitianatte, che si è rivelata oggi impossibile.

114. Sulla base dell'integrazione «μηδὲν ἐν νόμῳ» contro il φαινὲν καὶ φορτικὰς del Diano; cfr. SPINA, *ad loc.* Per il significato di ἀγοραΐας, parola che si riferisce a tutto ciò che avviene sulla ἀγορά, dal commercio alla vita politica, e quindi a ogni forma di βίος πρακτικός e πολιτικός, cfr. LIEBICH, *Aufbau etc.*, p. 89.

115. Che Mitre sia il destinatario è probabile. Per le osservazioni circa il valore della formula finale, che sembra riferirsi a chi è passato dagli affanni politici alla vera libertà, cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 677.

116. Edito da L. LIESENBOGH, Köln, 1965; ma per il passo che si riferisce a Epicuro cfr. in particolare «Zeitschr. f. Papyr. u. Epigraphik», 1967, 33 segg., e G. ARRIGHETTI in *Studia Ronconi*, p. 21 segg. Arrighetti propone, e con verosimiglianza, che la lettera si debba pensare indirizzata a Mitre; lo farebbero pensare gli accenni sia alla malattia sia alla ricchezza (tuttavia cfr. la collocazione fra le lettere di destinatario incerto, *Epic.*², p. 476).

117. Per Polieno cfr. USENER, *Epicurea*, *Index*, pp. 415-416; ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 677, con ampie notizie sulle fonti. Anch'egli lamsaceno, rappresenta una vittoria di Epicuro sugli scienziati, giacché abbandonò lo studio delle matematiche per darsi alla filosofia (CICERONE, *Lucullus*, 33, 106). Fu pedagogo di Pitocle: DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 28, ritiene che a lui sia indirizzata la lettera, di Metrodoro o di Ermarco, contenuta nelle *Pragmatiae*, col. XX, 14, ove si dice di Pitocle «che vive presso dite». Per Polieno probabile autore della lettera a un fanciullo (DIANO, *Epic. Eth.*, p. 68) cfr. *infra*, p. 153.

118. Data dell'arcontato di Carino, 289/288 a. C.

119. Cfr. per parte delle integrazioni PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 373, che completa il testo dato mutilo dal Gomperz.

120. Per notizie su Pitocle, il giovinetto teneramente amato da Epicuro e dai suoi, morto prematuramente cfr. USENER, *Epicurea*, *Index*, p. 417; DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 66 segg., che tende a fissare la data della morte nel 291; diversamente LIEBICH, *Aufbau Pragm. Phil.*, p. 40. Diano pensa che di lui parli FILODEMO, *Pragmatiae*, X, 3 segg. Il Vogliano ha avanzato la supposizione che *Sent. Vat.* LI sia un frammento di lettera diretta a Pitocle da Metrodoro: cfr. «Studi Ital. Filol. Class.», 1936, p. 267; «Acme», 1948, p. 95 segg. Altre notizie in ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 678.

121. Numerose le parafrasi: PLUTARCO, *De poetis aud.*, 15 d; *Contra Epic. beat.*, 1094 d; QUINTILIANO, *Inst.*, XII, 2, 24.

122. Le integrazioni delle ultime righe si devono al DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 61. In realtà, anche se parte della colonna è data dall'Usener, *loc. cit.*, il testo della lettera è frutto di scoperta e ricostituzione più recente.

123. Si può qui pensare a una concessione fatta da Epicuro al motivo tradizionale dello φθόνος θεῶν «invidia degli dèi»: cfr. la traduzione EINARSON-DE LACY, *Loeb Class. Library*, 1967, p. 293 («jealousy and resentment of heaven»). Questa sarebbe d'altronde una notevole contraddizione di Epicuro con la sua stessa concezione del divino.

124. Integrazione del Diano; il quale nota (*Lettere di Epicuro*, p. 27) che la lettera deve essere stata scritta nel periodo in cui Epicuro era ancora in buoni rapporti con Timocrate.

125. Integr. Diano, μηδὲν ἐλλείπειν, contro il φιλοσοφεῖν («per poter esercitare la filosofia») di Usener.

126. Di difficile comprensione la parola ὑποστολήν, che comunque non può esser tradotta, con Spina, «riservatezza». Seguo il testo proposto da Spina.

127. ἐνεργεία, proposto dubitativamente dal GOMPERZ, *De pietate*, p. 127, nota; accettato dal PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 386.

128. SBORDONE, *Per l'epistolario di Epicuro*, p. 34 (il primo editore del brano), integra ἄσα(φεῖς), ma non è chiaro chi possa esser così designato; più convincente l'integrazione di Spina, ἄσκη(δὸς) υς, che però non tradurrei con lo stesso Spina «gli zelanti»: Epicuro ha scritto sulle ἀσכולίαι, (le «occupazioni») con ciò intendendo i *negotia*, ciò che distrae dalla vita di scuola, quella che sola permette la ἀταραξία.

129. Usener attribuisce qui la lettera al fratello di Epicuro, Aristobulo, per via della frase precedente che contiene un ἀδελφὸς αὐτοῦ; ma la frase molto lacunosa, contiene anche un φη(σὶν), «dice», e sembra perciò un periodo inciso in sé compiuto, riprendendosi poi a parlare di Epicuro. Considerata infatti di Epicuro da editori più recenti, cfr. infatti ARRIGHETTI, *Epic.²*, *ad loc.*

130. Su questa epistola in generale cfr. DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 61 segg.

131. Data, 292/291 a. C.

132. «φιλο»νίκου, «rissoso», secondo l'integrazione di Spina; ma l'aggettivo sembra quadrare poco con quanto sappiamo di Leonteo e delle espressioni di Epicuro altrove a suo riguardo. Per la questione delle contribuzioni, di cui si parlava anche nella lettera agli amici lampsaceni, cfr. ancora DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 64.

133. Per altre testimonianze, relative agli amici d'Asia, basate comunque su testi dubbi, cfr. ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 679-680.

134. La testimonianza è assai generica; potrebbe riguardare più lettere, essere un riferimento d'insieme; in ogni caso, è un ringraziamento per le contribuzioni versate a sostentamento del gruppo,

135. Nessuna illazione precisa è dato di fare su questi «grandi»; nel contesto del *De pietate*, la citazione della lettera viene dopo la citazione di altre numerose opere in cui Epicuro trattava il problema dei rapporti fra essere umano e divinità; nella «lettera ai grandi» (a Lisimaco? a Cratero? a Mitre o Idomeneo al tempo del loro potere?) sembra «essere dello stesso avviso» che nelle altre opere, *Sugli dèi*, *Sul destino* ecc.

136. Integrazione incerta dell'Usener; in forma affine anche PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 383.

137. Questa lettera compare anche sotto il nome di «lettera sulle occupazioni» (περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων): CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 20, spiegò la cosa col fatto che le lettere venivano abitualmente classificate in due diversi modi, o secondo il destinatario o secondo l'argomento. Cfr. anche BIGNONE, *Arist. peri.*, II, p. 56 segg.; e ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 680. In ogni caso il Crönert riteneva la lettera spuria, basandosi sulle argomentazioni che il contenuto della lettera non si addice al tono di Epicuro, che essa non ci risulta utilizzata da Colote nella sua polemica contro i filosofi come sarebbe stato ragionevole che avvenisse, che le prime notizie che ne abbiamo sono relativamente tarde, perlomeno del tempo di Demetrio Lacone; e il dubbio sull'autenticità della lettera ritorna anche in VOGLIANO, «Acme», 1948, p. 108; con maggior decisione per il rifiuto di essa cfr. oggi SEDLEY, *Étud. Épicur. ant.*, p. 119 segg. Ma nessuno degli argomenti adibiti in proposito sembra veramente probante; né è lecito sottrarre Epicuro al costume della disputa filosofica del suo tempo, che avvicinava largamente lo stile dei rapporti fra scuole filosofiche a quello dell'invettiva retorica. Per le differenze di stile e di tono intercorrenti anche altrove fra i vari saggi dell'opera di Epicuro cfr. giustamente ARRIGHETTI, *loc. cit.*

138. Per la spiegazione di questo termine di βαρυστόνοι, «mugghianti», cfr. BIGNONE, *Arist. pevd.*, II p. 72 segg., che adduce la citazione di PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 1086 e: «declamatori

che fanno la voce grossa».

139. Cfr. già *supra*, p. 107. Probabilmente appartiene alla lettera ai filosofi di Mitilene anche tutto il resto che DIOGENE LAERZIO riporta, e che qui non vale la pena di riferire per esteso. Cfr. le varie testimonianze raccolte in CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 17 segg.

140. Per il titolo incerto cfr. SBORDONE, *Philodemi adversus [Sophistas]*, Napoli, 1947, pp. XII-XV; la proposta πρὸς τοὺς Σοφιστάς fu già di VOGLIANO, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1926, p. 37, contro il πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς di H. DIELS, *Philodemos über die Götter*, «Abhandl. Kön. Preuss. Akad. Wiss.», 1916, Phil. Hist. Kl. 7, Berlin, 1917, p. 62, nota 1. La parola «sofista» ha significato negativo nella scuola epicurea; Metrodoro stesso scrisse un'opera Πρὸς τοὺς σοφιστάς ἐννέα (DIOGENE LAERZIO, X, 24, PLUTARCO, *Contra Epic. beat.* 1091 a, cfr. *infra*, p. 529); e cfr. tutti gli altri esempi citati da Sbordone.

141. Edita dal CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 174. Per gli ermocopidi o mutilatori di erme cfr. BIGNONE, *Arist. perd.*, II, pp. 73-74, che vi ravvisa i platonico-peripatetici (alla cerchia di Socrate apparteneva il «mutilatore di erme» per eccellenza, Alcibiade), contro i quali sarebbe diretta poi tutta la polemica della lettera agli amici di Mitilene. Dubbi sull'attribuibilità di questi passi filodemei a Epicuro da parte di S. LURIA, *Zur Leukipp Frage*, «Symbolae Osloenses», XV-XVI, 1936, pp. 19-22, e L. SALVESTRONI, *Philodemea*, «Prolegomena», II, 1952, pp. 80-86; ma cfr. in proposito ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 681.

142. È probabile che Epicuro parlasse di una mina al giorno per il mantenimento di tutta la scuola; cfr. STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 585, con calcoli di quanti potessero essere giornalmente i partecipanti alla scuola stessa (probabilmente sulle duecento persone).

143. Cfr., per queste notizie su Aristotele, DIOGENE LAERZIO, X, 8 (p. 105 *supra*).

144. «Diotimo» è restituzione di Usener, là ove Gomperz leggeva διότι. Data del suo arcontato, 285/284.

145. Integrazione PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 372. La «sacra mensa» è la scuola filosofica intesa come tiaso filosofico-religioso.

146. Usener leggeva qui ἐπ' Ἰσάκῳ, sotto l'arcontato di Iseo (286/85); TARN, *Telokles and the Athenian Archons of 288/7, 262/1 B. C.*, «Journ. Hell. Studies», XL, 1920, pp. 123-159, in particolare p. 145 sgg., e poi più tardi, ivi, 1934, p. 31 si basa su questo per la sua ricostruzione dei fatti, e ritiene che qui si parli della guerra in corso fra Atene e Antigono. Ma se è da leggersi Euzio invece di Iseo, e se l'arcontato di Euzio è da porsi nel 284/3 (DINSMOOR, *The Athenian archon list in the Light of recent discoveries*, New York, 1939, p. 49), allora si deve pensare che l'accento sia alla morte di Demetrio Poliorcete (STECKEL, in *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 591). Usener peraltro annotava: «alienum videtur ab Epicuro», in base alla convinzione dell'assoluta apoliticità di Epicuro; convinzione oggi tutta da rivedere in base ai nuovi documenti papiracei. Un altro motivo può tuttavia render dubbia l'attribuzione a Epicuro, ed è la scarsa sicurezza del contesto; cfr. la diversa attribuzione e lettura di A. MAYER, *Die Chronologie des Zenon und Kleanthes*, «Philologus», LXXXI, 1912, pp. 211-237, in particolare p. 226, accettate da A. GRILLI, *Zenone e Antigono II*, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1963, pp. 287-301, in part. p. 288 (il frammento di lettera sarebbe relativo ai rapporti fra Zenone di Cizio e Antigono Gonata, e da integrarsi sulla falsariga delle lettere fra questi rese da DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philos.*, VII, 7-8).

147. Arrighetti dà le due parti separatamente, ma sembra sussistere fra di esse una certa connessione. CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 174 (cfr. anche DIANO, *Ethica*, p. 69), integrava all'inizio <καὶ Πλάτωνος τὴν Ἀπολογία> οὐ Σωκράτους, ma è individuato poi dallo Sbordone il nome di Cratete; incerto l'ἐκλέγομεν che conclude la prima parte (DIANO, *loc. cit.*, ἐοεύρομεν, «abbiamo trovato», presso i librai). Importante particolarmente questa testimonianza sulle letture di Epicuro: contro la nota tesi del Bignone secondo cui Epicuro non avrebbe conosciuto che l'«Aristotele perduto», l'Aristotele delle opere giovanili ed essoteriche, vediamo qui invece affermata a chiare lettere la conoscenza degli *Analitici* e della *Fisica* (per i tentativi, insoddisfacenti, di spiegazione del BIGNONE stesso di questo brano a difesa della propria tesi cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 683). Cfr. per

la questione *supra*, Intr., p. 20.

148. Data, 277/6 oppure 275/4 (è discussa fra Beloch, Ferguson, Dinsmoor).

149. Integrazione Sbordone, che riprende in forma analoga quella del Crönert. Altre proposte in BIGNONE, *Arist.*, *perd.*, II, p. 106; DIANO, *Ethica*, p. 69.

150. Citato nella lettera a un fanciullo, *infra*, p. 153; ma non ne abbiamo altre notizie.

151. I due brani di lettera sono qui uniti insieme solo per l'analogia della formula, in un contesto in cui Filodemo si preoccupa di sottolineare la religiosità di Epicuro. Restituzione in gran parte del GOMPERZ, *ad loc.*

152. Per il concetto di φιλανθρωπία e la sua importanza nel mondo ellenistico cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, II, *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 301 segg. Spina intende «usare umanità... nei riguardi di Mitre», e non considera lettera a Mitre quella riportata sopra, p. 138.

153. Anche qui Usener leggeva, anziché πρὸς αὐτόν, πρὸς Μ'ὄν, e ne faceva una lettera a Mys; cfr. DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 27, e «Studi ital. Filol. class.», 1948, p. 61.

154. Si segue il testo recentemente dato da Spina, come più sicuro. Diano, «Studi ital. Filol. class.», 1948, p. 66, integrava αὐτόν («scrive a lui»); la prima parte della lettera figura nella raccolta di Arrighetti fra le lettere di destinatario incerto. La seconda parte figura fra le lettere a Temista, mentre sembra trattarsi di una lettera di Temista a Epicuro. Lieo, se è esatta la nuova lettura del papiro (cfr. anche Spina, «Cron. Ercol.», p. 70, con riferimento a D. Sedley), non è altrimenti noto.

155. La lettera di cui qui si parla non deve identificarsi con l'altra «sulle occupazioni», περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων; questa è definita περὶ τῶν ἀσχολιῶν, cioè circa le occupazioni che distraggono dalla filosofia, «negotia». Cfr. in proposito CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 14. Mentre la prima era scritta, abbiamo visto, ai filosofi di Mitilene, questa è indirizzata a un personaggio ignoto; un «grande», argomentò DIANO (*Lettere di Epicuro*, pp. 34-35), cui Epicuro scrive per raccomandare Mitre, appunto caduto dalla sua alta posizione politica in basso loco.

156. Dato come lacunoso da Spina; il testo è irricostruibile; si segue ancora l'integrazione del Diano.

157. È questo il punto in cui USENER, (*Epicurea*, p. 145, nota) leggeva la frase: ἡ πάρει, τίτάν, τὰ σκότιη πάντα ἐχθρῶν, «sorgi, o Titano, tu che rischiari ogni tenebra», attribuendola a Colote. L'integrazione è accettata anche dal FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, p. 67, n. 4. Ma cfr. in proposito già CRÖNERT, *loc. cit.*, il quale salva solo la prima parte della frase; e poi DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 35; SCHMID, in *Actes VIII Congrès Ass. Budé*, pp. 192-193. Tuttavia oggi anche le integrazioni del Diano («degne di tutte le altre sue manifestazioni» e righe seguenti) sembrano cadere di fronte ad alcune letture più precise; seguo il testo di SPINA, *ad loc.*

158. σὺν ἑταίρῳ, nel contesto dell'integrazione proposta dal Diano e accettata da Arrighetti, era di difficile interpretazione; DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 34, pensava a Lisimaco. Scarsissima di significato è la traduzione data da Spina. Forse l'ipotesi più probabile sta nel collegare σὺν ἑταίρῳ con il seguente λέγω e la frase retta dal verso, e pensare a un riferimento di Epicuro a se stesso.

159. Per l'attribuzione di questa lettera a Epicuro, probabile anche se non certissima, cfr. DIANO, *Lettere*, p. 28. Per Carneisco (gli altri personaggi sono ignoti) cfr. soprattutto CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, pp. 69-71, con l'edizione dei frammenti della sua opera *Filita*, probabilmente un elogio dell'amicizia epicurea.

160. Restituzione in parte del CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 71; in parte del DIANO, *Lettere*, *ad loc.*; ma è da dirsi che l'integrazione del Diano, che sembrava dare alla frase il significato più plausibile (γέγονεν ἄτροπος ecc., «e sulle altre è stato irremovibile, dicendo di non aver tutto quanto a disposizione» ancora accettata in parte da LIEBICH, *Aufbau*, p. 26) sembra oggi resa impossibile da più rigorosa autopsia del papiro, che riconfermerebbe, secondo la lettura di Spina, il nome 'Patrocolo' già individuato dal Crönert.

161. Cfr. per questa lettera anche VOGLIANO, «Riv. Filol. Class.», 1926, p. 325; e DIANO, *Lettere di Ep.*, pp. 38-39. Epicuro chiede a tutti, in ogni modo e dovunque si trovino, di versare la modesta

quota pattuita; anche a Mitre, giacché subito dopo nella stessa colonna compare citata una lettera a lui (cfr. *supra*, p. 136).

162. Il nome di Eraclide, letto inizialmente da Vogliano, Diano, Arrighetti, è caduto dal momento che la più esatta lettura del papiro dà γρά al posto di Ἡρά (<γράφων, 'scrivendo').

163. Anch'egli probabilmente di Lampsaco; il suo nome compare nella lettera a un fanciullo, cfr. *infra*.

164. Cfr. su questa lettera CRÖNERT, «Rh. Mus.», 1906, p. 423; VOGLIANO, *Epic. Scripta*, p. 114, ritiene, poiché la lettera compare in un contesto in cui si parla di Polieno, che sia un brano di lettera di Epicuro su Polieno, probabilmente al pupillo di questi Pitocle.

165. È considerato appartenente a una lettera per via della testimonianza di DIOGENE LAERZIO, X, 11.

166. Considerato appartenente a una lettera in base alla testimonianza di SENECA, *Epist. ad Luc.*, 7, 11.

167. Eco quasi certamente di una lettera; ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 672, avanza la supposizione che possa essere una parafrasi della «lettera dell'ultimo giorno». Tuttavia essa sembra contenere elementi nuovi (ad esempio il disprezzo dei medici e delle loro cure) rispetto a questa. Il linguaggio, che contiene parole assai comuni del più tardo vocabolario stoico (ad esempio προηγούμενα; cfr. discussione su questo punto in «Par. Pass.», 1971, p. 120 segg.), fa pensare in ogni caso non a un riferimento verbale, ma ad una testimonianza rielaborata.

168. Questa lettera, edita dal GOMPERZ, «Hermes», 1871, p. 386 segg., fu da lui attribuita ad Epicuro e ritenuta diretta alla figlioletta di Metrodoro (dopo ἴσθι, «sappi», ove il papiro rende -απια, egli credeva di leggere un nome femminile; sono state in seguito fatte su questo frammento di parola, di per sé incomprensibile, le più varie congetture, dall'αἰτία dell'Usener al ναμία, «pupetta», del Bignone). FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, p. 65, nota 2, ha notato che, poiché si parla di obbedienza al padre e a Matrone come a un pedagogo, è probabile che qui l'autore della lettera parli a un fanciullo. Come già nel secolo scorso Gomperz e Usener, più di recente PHILIPPSON («Philol. Woch.», 1923, col. 3; più dubitativamente «Gnomon», 1928, p. 393) e BIGNONE («Atene e Roma», 1933, p. 110 segg.) ritengono entrambi che la lettera sia da attribuirsi ad Epicuro. Di contro, con argomenti assai convincenti, il VOGLIANO, «Annali Cagliari», 1927-28, p. 421 segg.; *Epicuri scripta*, p. 116 segg.; *Mélanges Bidez*, II, p. 979 segg.: tutto il contesto si riferisce a Polieno del quale è anche la lettera (il Vogliano avanza anche l'ipotesi che i frammenti di una parola finale per lo più interpretata come saluto, Χαίρειν, indichino invece il nome Χαρεδήμου, e che lettera sia diretta al figlioletto del fratello di Epicuro, Chairedemo). Cfr., con approvazione dell'attribuzione a Polieno DIANO, *Epic. Ethica*, p. 68; LIEBICH, *Aufbau Pragm.*, pp. 36-37; oggi anche ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 679.

169. DIANO, *Lettere di Epicuro*, pp. 37-38, ritiene che questa lettera sia di Mitre ad Epicuro: Mitre direbbe ad Epicuro del messo giunto fino a lui al Pireo portandogli una sua opera. Tuttavia niente esclude che si tratti di un riferimento del messo a Epicuro; l'iniziale Μιθρήν πονοῦντα è in accusativo, e potrebbe far parte del riferimento stesso («sono andato da Mitre ammalato» o qualcosa di analogo); il mutilo ἡγγελ- che segue nel testo, e che qui non si traduce, può essere indifferentemente «riferi» o «riferii», come riconosce lo stesso Diano; né è strano che il messo, se così vogliamo chiamarlo, ricapitolì l'opera di Epicuro per sommi capi, come doveva essere abitudine di scuola. Potrebbe forse trattarsi di una lettera di Metrodoro a Epicuro, dell'uomo cioè che si spinse fino al Pireo a visitare Mitre e a trattare per la sua liberazione, e che poteva esser latore di una opera filosofica di Epicuro per lui.

170. ἀντιμαρτυροῦσιν, legge Spina; mi chiedo se non si possa continuare a ipotizzare, con Diano e Arrighetti, ἀντιμαρτύρησιν, che è termine filosofico specifico e sarebbe qui posto in una certa relazione di opposizione con il precedente συμφωνία.

171. Nel 278/277. La ricostruzione è stata tentata dal Diano in questa forma: ««sappi» che ho rice<vuto con gioia> la tua graditissima». Ma il verbo leggibile nel testo (χαρίζεσθαι) significa

ricevere ma anche elargire con gioia, e la lettura odierna permette di individuare un ἐκάστω; cfr. SPINA, *ad loc.*

172. Arrighetti stacca queste due ultime righe dalle altre, e ne fa il fr. 75, attribuendole a Epicuro. Cfr. invece Diano: se non è di Epicuro la prima parte, non lo è neanche la seconda; oppure sono di Epicuro entrambe (*Lettere di Epicuro*, p. 38). Nell'ipotesi che la prima parte della colonna riporti una lettera di Metrodoro, bisognerebbe pensare che questa fosse una delle sue ultimissime, scritta poco prima della sua morte.

EPISTOLA I, A ERODOTO

DIOGENE LAERZIO, X, 35-83 (p. 3 segg. Us., 2 Arr.²).

Epicuro saluta Erodoto.

Per coloro, o Erodoto, che non possono dedicarsi a uno studio approfondito di quanto ho scritto sulla natura, né leggere accuratamente almeno le principali fra le mie opere, ho composto un'epitome di tutta la mia dottrina, di modo che, in ciascuna occasione, possano, in quanto si applicano alla scienza della natura, aiutarsi da sé almeno sui punti principali. Del resto anche quelli che hanno fatto un sufficiente progresso nello studio di tutti i miei scritti è bene che ritengano a memoria uno schema elementare di tutta la dottrina; abbiamo infatti bisogno di una visione d'insieme, e non altrettanto invece di conoscenze specialistiche. **Bi 36.** sogna dunque risalire spesso a quei principi, e, imprimendoseli nella memoria, far sì che da essi derivi anzitutto una visione generale delle cose; successivamente, se gli schemi fondamentali saranno ben appresi e ricordati, si avrà anche la conoscenza esatta e integrale delle questioni particolari. Anche per chi si sia perfezionato nell'esercizio del conoscere, è questo il punto più alto dell'esattezza, il saper prontamente e acutamente applicare la propria attenzione, riportando ogni singola questione a elementi e a definizioni semplici. Non può essere, infatti, che si ottenga una visione sintetica derivante dal continuo ripercorrere mentalmente la realtà tutta se non si è capaci di racchiudere in brevi termini anche ciò che si è indagato accuratamente nei particolari. **37.** Poiché dunque questo metodo è utile per tutti quelli che si dedicano alla scienza della natura, io, che invito ad esercitarsi di continuo nello studio di tale scienza e ravviso in ciò soprattutto il mezzo per garantire la tranquillità della vita, ho voluto comporre per te questo compendio, ch'è una ricapitolazione elementare di tutta la mia dottrina.

Per prima cosa, o Erodoto, bisogna avere ben chiare le nozioni che corrispondono ai vari termini, per potere, in rapporto a queste, giudicare delle opinioni, dei problemi, dei termini, dei dubbi, sì da non cadere nella confusione andando, nelle nostre dimostrazioni, all'infinito, e non **tro 38.** varsi a possedere altro che vuoti suoni. Il concetto fondamentale che sta dietro ad ogni parola deve essere immediatamente chiaro, e non aver bisogno di

dimostrazione, se è vero che per ogni oggetto di ricerca, per ogni dubbio e per ogni opinione dobbiamo avere qualcosa a cui riferirci. Dobbiamo inoltre concentrarci su tutte le nostre esperienze sensibili e in genere su tutti gli atti di apprensione intuitivache si verifichino in noi, siano atti della mente o di qualsiasi altro strumento conoscitivo, e sulle stesse affezioni che si producono in noi, per poter essere in grado di fare induzioni a conferma di ciò che ne attende una e a spiegazione di ciò che non è chiaro ai sensi².

Dobbiamo indagare su quello che sfugge all'esperienza sensibile prendendo questo come punto fermo: in primo luogo, non v'è nulla che derivi dal non essere; altrimenti tutto nascerebbe da tutto, né ci sarebbe alcun bisogno di semi. E analogamente se ciò che viene meno si dissolvesse ³⁹. nel nulla tutte le cose avrebbero già finito col dissolversi, non esistendo ciò in cui si sono risolte. Inoltre il tutto fu sempre quale ora è e quale sempre sarà; nulla esiste in cui esso possa mutarsi³, né al di là del tutto vi è alcunché che, penetrando in esso, possa provocare in esso un mutamento.

Il tutto è costituito <di corpi e vuoto>⁴ [questo egli lo dice anche nella *Grande epitome*, all'inizio, e nella *Della Natura*, libro I]. Che i corpi esistano, lo attesta di per sé in ogni caso la sensazione, in base alla quale si deve poi arguire col ragionamento ciò che sfugge all'esperienza sensibile, così come si è detto all'inizio. Se poi non esistesse ⁴⁰. ciò che noi chiamiamo vuoto, o luogo⁵, o natura intangibile, i corpi non avrebbero né dove stare né dove muoversi così come evidentemente fanno⁶. Oltre a queste due realtà, niente è concepibile, sia direttamente sia per analogia con le cose percepite coi sensi: e tali realtà noi le intendiamo come essenze integrali, e non come quelli che diciamo essere i loro attributi, propri o accidentali che siano.

Dei corpi [e questo lo dice anche nel I libro del *Della natura*, e nei libri XIV e XV, e nella *Grande Epitome*] alcuni sono composti, altri sono gli elementi che danno origine ai ⁴¹. composti. Questi sono corpi indivisibili e immutabili, dal momento che il tutto non può dissolversi nel nulla; essi possiedono la capacità di rimanere immutati nel corso delle dissoluzioni dei composti, avendo natura compatta né essendo in alcun modo suscettibili di dissoluzione. I principi costitutivi dei corpi sono dunque di necessità nature indivisibili.

Inoltre, il tutto è infinito, perché ciò ch'è finito ha un limite estremo, e tale limite estremo lo si determina in rapporto con qualcos'altro; <ma non è possibile conoscere il tutto in rapporto a qualcos'altro>⁷, si deve perciò ammettere che, in quanto non ha un limite estremo, esso non ha limite in assoluto, e non avendo limite è infinito e illimitato. È infinito anche quanto a moltitudine dei corpi e grandezza ⁴². del vuoto. Se il vuoto fosse infinito e i corpi limitati, i corpi non troverebbero alcun punto d'arresto, ma vagherebbero dispersi per l'infinito vuoto, non avendo niente che facesse loro da sostegno né

che li rimandasse indietro di rimbalzo. Se poi il vuoto fosse finito, gli infiniti corpi non potrebbero esservi contenuti come ora vi sono.

Ancora: le parti di cui sono formati e in cui si risolvono i corpi sono indivisibili e compatte, e hanno una varietà di figure tale da non potersi abbracciare con la mente. Non è infatti possibile che tutte le differenze del reale, tante quante sono, si producano per via di figure uguali in numero delimitato. Per ciascuna figura ve ne è un'infinità di simili; tuttavia, quanto alle differenze di figura, gli atomi non sono infiniti, ma semplicemente tali da non potersi abbrac 43. ciare col pensiero⁸. [Dice infatti, più oltre, che non è possibile protrarre la divisione all'infinito; e lo dice⁹ poiché le proprietà mutano]; a meno che non ci sia chi vuol portare all'infinito gli atomi sotto l'aspetto delle loro grandezze¹⁰.

Gli atomi si muovono senza posa in eterno [più oltre dice che si muovono tutti con uguale velocità, dal momento che il vuoto offre ovunque la stessa condizione di passaggio all'atomo più leggero come all'atomo più pesante]. Alcuni rimbalzano via lontanissimi gli uni dagli altri, altri sostengono l'urto di rimbalzo lì dove sono¹¹, e ciò quando si trovino racchiusi in un complesso intreccio di atomi oppure protetti dagli atomi di altri intrecci. Causa di ciò è il vuoto, 44. che divide ciascun atomo dall'altro, non essendo la sua natura capace di opporre resistenza alcuna; mentre è la solidità propria dell'atomo a causare il rimbalzo nell'urto reciproco, fino a che il verificarsi di un intreccio non arresti il rimbalzo dovuto all'urto, respingendo gli atomi indietro. Questo moto non ha inizio, dal momento che atomi e vuoto sono eterni. [Più oltre dice che gli atomi non hanno altra proprietà¹² che non sia la forma, la grandezza, il peso; nei *Dodici elementi* afferma che il cambiamento di colore è dovuto alla diversa posizione in cui gli atomi si trovano. Dice anche che non hanno ogni grandezza possibile; per esempio, mai un atomo fu tale da poter essere scorto da noi coi nostri sensi].

45. Tutto questo che si è detto, se ben si tenga a mente nei particolari, è già una sufficiente delineazione della dottrina circa la natura di ciò che è.

Ma anche i mondi sono infiniti, quali simili a questo nostro e quali dissimili. Gli atomi infatti, infiniti come prima si è dimostrato, percorrono anche le più grandi lontananze; e quegli atomi che sono capaci di formare un mondo non si esauriscono nella formazione di uno solo né di un numero di mondi limitato, si tratti di mondi simili o dissimili al nostro. Così niente si oppone a che vi siano infiniti mondi.

46. Vi sono poi immagini che hanno la stessa configurazione dei corpi solidi, ma per la loro leggerezza sono assai diverse delle cose che si manifestano ai sensi. Non è infatti impossibile che, nell'ambiente che ci circonda, si formino simili emanazioni¹³, e condizioni adatte alla formazione di

oggetti cavi o piani, o afflussi che conservino la stessa disposizione e la stessa struttura dei corpi solidi da cui provengono: e tali immagini son quelle che noi chiamiamo simulacri. Il loro moto attraverso lo spazio, poiché avviene senza incontrare urti di corpi contrapposti, si verifica per ogni percorso concepibile in un lasso di tempo impercettibile; è la presenza o l'assenza di urti, infatti, che corrisponde alla lentezza e alla 47. celerità. Un corpo in moto certo non può giungere insieme in più luoghi in tempi concepibili teoricamente — ciò è infatti impensabile — e quanto ai tempi avvertibili con la sensazione, se esso giungesse contemporaneamente da un punto qualunque dell'infinito, non giungerebbe certo dallo stesso punto dal quale noi avremmo percepito il movimento¹⁴. Esso agirà in corrispondenza con l'urto ricevuto¹⁵, anche se fino a questo punto abbiamo considerato la velocità del moto indipendentemente da tale urto. È utile tenere a mente anche questo principio.

ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ

ΛΑΕΡΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΒΙΩΝ, ΔΟΓΜΑ-

των ἑ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ
εὐδοκίμοις αὐτῶν, βιβλία δέκα,
νῦν πρῶτον ἐκτυπωθέντα.

Diogenis Laertij De vitis, decretis, & respon-
sis celebrium philosophorum Libri
decem, nunc primum excusi.



BASILEAE ANNO M D XXXIII

Frontespizio dell' *editio princeps* di Diogene Laerzio
(Basilea, Froben, 1533).

Inoltre, nessun fenomeno offre prova contraria all'idea che i simulacri abbiano una sottigliezza insuperabile; per cui hanno anche velocità

insuperabile, trovando ogni passaggio ad essi commisurato, oltre al fatto che niente o quasi oppone resistenza al loro insieme infinito¹⁶; incontrano invece resistenza se sono molti o semplicemente una quantità indeterminata¹⁷.

48. Oltre a ciò, la produzione dei simulacri avviene con la stessa velocità del pensiero. Il flusso di questi dai corpi si produce costantemente (né possiamo accorgercene per via della diminuzione del corpo stesso, giacché questo viene immediatamente reintegrato per sostituzione di materia); tale flusso conserva la disposizione e l'ordine che gli atomi avevano nei corpi solidi, per molto tempo, anche se non è escluso che talvolta possa subire un certo rimescolamento. Le combinazioni poi, nell'ambiente che ci circonda, si verificano rapidamente, perché esse non richiedono che il corpo si ricostituisca per intero nella sua profondità. E vi sono anche altri modi di formazione di simili realtà. Niente di ciò è in contrasto con le attestazioni dei sensi, se si ponga mente al modo come tali realtà portino a noi dalle cose esterne le conoscenze evidenti e le conformità delle nostre conoscenze alle cose stesse.

Occorre aver ben chiaro che noi vediamo le forme delle cose e ne facciamo oggetto del pensiero per il fatto che 49. qualcosa sopravviene a noi dall'esterno. Non sarebbe possibile che le cose esterne imprimevano in noi la loro natura, la loro forma o il loro colore soltanto per mezzo dell'aria che c'è tra loro e noi, né per mezzo di raggi o correnti di qualsiasi specie che si dipartissero da noi verso di loro¹⁸, mentre invece tutto ciò è ben possibile per mezzo di immagini che giungano a noi dagli oggetti esterni, di colore e di forma simile a quelli, e di grandezza proporzionata alla nostra vista e alla nostra mente. Tali immagini si muovono con velocità; per questa ragione danno la visione dell'oggetto nella sua unità e nella sua contiguità, e conservano la corrispondenza con l'oggetto da cui provengono per via del loro stesso appoggiarsi a quello con contiguità commisurata, che ha le sue radici nella vibrazione degli atomi che avviene nella profondità del corpo solido. La visione che in tal modo otteniamo, sia della forma sia delle sue affezioni, per un atto di apprensione della mente o dei sensi, è la forma stessa del corpo solido, risultante dalla presenza compatta del simulacro o dai residui di esso.

L'inganno e l'errore consistono sempre nel nostro aggiungere alcunché, con l'opinione, «a ciò che attende di» esser confermato «o di non essere smentito», e nel fatto che poi questo qualcosa non sia confermato «o riceva prova contraria»¹⁹; [e ciò per un moto che si produce in noi, in stretta connessione con la facoltà immaginativa e tuttavia distinto da questo, per il quale si genera l'inganno]²⁰. La 51. somiglianza delle rappresentazioni con le cose, sia che tali rappresentazioni siano da noi colte come in immagine, o nei sogni, o per qualche atto di apprensione della mente o di altri strumenti

conoscitivi, presuppone che esistano le realtà che sono oggetto della nostra apprensione. Né l'errore potrebbe verificarsi se noi non concepissimo un altro movimento in noi, congiunto <con la facoltà immaginativa> e tuttavia distinto in certo modo da questa; per mezzo di tale movimento [connesso in qualche modo con la facoltà immaginativa ma anche distinto da essa]²¹, se esso non riceve conferma o riceve prova contraria, si verifica l'errore; mentre abbiamo la conoscenza vera solo se esso riceve conferma o non riceve prova contraria. Bisogna avere ben salda questa 52. convinzione, sì da non sopprimere i criteri di giudizio basati sulle evidenze, e per evitare che l'errore, asserito con forza come se fosse verità, porti alla confusione generale.

Anche l'udito deriva da un flusso proveniente da ciò che emette voce o suono o rumore, o da qualsiasi altra cosa che produca sensazione auditiva. Questo flusso si suddivide in particelle di composizione omogenea²², che conservano corrispondenza reciproca e la loro unità peculiare, in rispondenza a ciò da cui emanano, e in modo tale da riprodurre al massimo grado la percezione dell'oggetto qual è, o almeno 53. a renderne chiaramente la forma esterna. Senza questa corrispondenza che giunge con continuità dall'oggetto fino a noi non potremmo avere una percezione simile. Non bisogna credere che l'aria di per sé stessa possa ricevere la forma da parte della voce emessa o da qualche altra realtà dello stesso genere — anche subendo tale affezione, l'aria non ne avrebbe la capacità — ma occorre aver ben fermo che, non appena noi emettiamo la voce, l'urto che avviene in noi produce lo spostamento²³ di determinati corpuscoli, che danno luogo a una corrente simile a un soffio, e questa è causa della sensazione dell'udito.

Anche dell'odore, come della voce, dobbiamo pensare ch'esso non darebbe luogo ad alcuna sensazione se non esistessero dei corpi che muovono dall'oggetto e sono commisurati all'organo sensibile; alcuni tali da recare turbamento e sensazione spiacevole, altri invece tali da non recare turbamento e dare sensazione piacevole.

54. Bisogna anche convincersi che gli atomi non presentano altre proprietà dei fenomeni se non la figura, il peso e la grandezza, e tutto ciò che è necessariamente connesso alla figura. Ogni proprietà infatti tende a mutarsi, mentre gli atomi non cambiano in assoluto, poiché deve necessariamente permanere qualcosa di solido e di indistruttibile nella dissoluzione degli esseri composti, qualcosa che fa sì che i mutamenti non si risolvano nel nulla o provengano dal nulla, ma avvengano per trasposizioni in molti corpi²⁴, o per aggiunta o detrazione di atomi. Dal che deriva la necessità che le realtà trasposte siano indistruttibili, e non abbiamo la natura dell'essere soggetto a mutamento, ma possiedano una massa e una figura a loro propria, e, necessariamente, di natura permanente.⁵⁵

Nelle cose soggette alla nostra esperienza che mutano di forma, vediamo che la figura si mantiene anche detraendo materia²⁵; ma le proprietà non permangono nell'essere che cambia, così come permane la figura, e tendono a venir meno in tutto il corpo. Dobbiamo dunque pensare che siano le realtà che permangono quelle capaci di causare le differenziazioni dei corpi composti, dal momento che c'è di necessità qualcosa che permane e <non> si disperde nel nulla.

Non bisogna neanche credere che gli atomi possano avere ogni sorta di grandezza, il che andrebbe contro alla nostra esperienza: è solo da credersi che vi siano fra loro differenze di grandezza, e ammesso questo potremo anche più facilmente spiegare ciò che riguarda le affezioni e le sensazioni. Che sussista fra gli atomi ogni sorta di grandezza ⁵⁶. non serve a spiegare le differenze di qualità, perché in tal caso bisognerebbe che giungessero ai nostri sensi atomi visibili, cosa che evidentemente non si verifica, né si vede come potrebbe pensarsi un atomo visibile. Oltre a ciò non si deve credere che in un corpo limitato possa esservi un numero infinito di corpuscoli e di infinita varietà di grandezza: e perciò si deve non solo escludere che la divisione possa procedere all'infinito verso valori sempre più piccoli, per non vanificare tutta la realtà essere addirittura portati di necessità, col nostro modo di intendere i composti, a disperderli nel nulla logorandoli in una infinita diminuzione di grandezza, ma si deve anche ritenere che nei corpi limitati non c'è graduale processo all'infinito²⁶, né si va verso una ⁵⁷. infinita diminuzione. Infatti, una volta che si sia affermato che in un corpo vi sono infiniti corpuscoli, e di infinite varietà di grandezza, ciò risulta poi impossibile a concepirsi: come potrebbe derivare da ciò un corpo di grandezza limitata? è chiaro infatti che le infinite parti devono avere una grandezza, e qualunque grandezza poi esse abbiano il corpo che ne risulta non potrà non essere infinito. Dal momento che un corpo limitato ha un estremo concepibile, anche se non di per sé visibile, non c'è ragione di pensare che non sia lo stesso anche per il corpo ad esso contiguo; e così continuando si potrebbe procedere all'infinito, dal punto di vista concettuale.

Quanto al minimo concepito dai nostri sensi, si deve ritenere che esso non è uguale a ciò che ha un'estensione ⁵⁸. percorribile²⁷, né del tutto e in assoluto dissimile da esso: ha una certa somiglianza con i corpi estesi²⁸, non è comunque divisibile in parti; quando perciò, per una certa analogia tratta da tale somiglianza, riteniamo di afferrare di qua e di là parti di esso, vuol dire che è caduto sotto i nostri sensi un altro minimo uguale al primo. Noi quindi prendiamo in considerazione i minimi in successione contigua, cominciando dal primo, e non sinteticamente in uno stesso corpo né ricollegandoli fra loro, come parti reciprocamente connesse, ma come entità che danno misura alle grandezze con la loro specifica proprietà, differentemente a seconda che si

tratti di grandezze maggiori o minori. Secondo la stessa proporzione si deve ritenere che proceda anche quel minimo ch'è nell'atomo. È chiaro ch'esso differisce da ciò ch'è avvertito dai sensi per la sua piccolezza, ma procede secondo lo stesso 59. rapporto analogico²⁹, poiché per rapporto analogico con le cose sensibili abbiamo predicato dell'atomo una certa grandezza, semplicemente portando la sua piccolezza a valori minimi. Dobbiamo inoltre, in base al metodo teorico che si addice alle cose invisibili, ritenere che le parti minime indivisibili³⁰ dell'atomo siano anche gli elementi limite delle lunghezze, che forniscono a queste, sia alle maggiori sia alle minori, l'unità prima di misura³¹. La somiglianza che sussiste fra tali minimi e i corpi estesi³² è sufficiente a garantire che avvenga tutto ciò che finora si è detto. Non è però possibile che si formi un aggregato da tali minimi quasi essi siano dotati di movimento.

Quando si parli dell'infinito, non si devono intendere 60. l'alto e il basso nel senso dei due valori estremi. Sappiamo bene che lo spazio al di sopra della nostra testa, rispetto al punto in cui ci troviamo, conduce all'infinito³³, e che questo spazio — o, al caso, lo spazio al di sotto del punto preso in considerazione, se portato all'infinito — non ci apparirà mai essere, allo stesso tempo «al di sotto» e «al di sopra» rispetto allo stesso punto³⁴, cosa ch'è impossibile a concepirsi. È quindi possibile assumere una direzione del movimento verso l'alto tale che possiamo concepirla estendentesi all'infinito, e una verso il basso; anche se potrà così accadere infinite volte che ciò che muove da noi verso gli spazi al di sopra della nostra testa vada a colpire i piedi di quelli che stanno al di sopra, e ciò che muove verso gli spazi al di sotto dei nostri piedi la testa di quelli che stanno al di sotto: ciò nonostante tutto il movimento nel suo insieme si dovrà pensare come infinito nelle sue due direzioni opposte.

61. Necessariamente gli atomi hanno anche la stessa velocità quando si muovano nel vuoto senza che niente opponga loro resistenza: non avverrà che ciò ch'è più pesante si muova con velocità maggiore di ciò ch'è piccolo e leggero, non essendovi niente che opponga resistenza, né avverrà che ciò ch'è grande si muova più velocemente di ciò ch'è piccolo, essendo ogni meato proporzionato al corpo in moto e non essendovi nemmeno in questo caso resistenza alcuna; né vi sarà variazione di moto verso l'alto o di lato, perché ciò avviene per gli urti, né moto verso il basso, perché questo dipende dal peso proprio del corpo. L'uno e l'altro moto, per tutto il tempo della sua durata, avrà la velocità del pensiero fino a che o non riceva un urto dall'esterno o non sia ostacolato dal proprio peso oltre alla forza del corpo che lo percuote³⁵. Quanto poi ai composti, l'uno di essi si muoverà 62. più velocemente dell'altro, anche se di per sé gli atomi sono equiveloci³⁶, e ciò per il fatto che gli atomi

che sono negli aggregati si muovono verso la stessa direzione per un minimo di tempo continuo, anche se in realtà, nei tempi concepibili solo dal pensiero, non si muovono verso la stessa direzione³⁷. Ma essi urtano fittamente gli uni contro gli altri, in maniera tale che, alla sensazione, il loro moto risulta continuo. E tuttavia se, estendendo ciò con l'opinione al campo delle realtà che sfuggono ai sensi, si volesse ritenere che tale continuità di moto esiste anche nei tempi concepibili solo col pensiero, non si affermerebbe il vero circa tale questione. Vero è infatti da un lato ciò che cade sotto osservazione diretta, dall'altro tutto ciò che si afferra intuitivamente per mezzo del pensiero³⁸.

63. Dopo di ciò, bisogna considerare, rifacendoci sempre alle sensazioni e alle affezioni, come l'anima sia un corpo sottile, sparso per tutto il composto, assai simile a un soffio e avente in sé una certa mistura di calore, per un verso quindi simile all'uno e per un verso all'altro; e c'è poi in essa una parte³⁹ che per la sua estrema sottigliezza si differenzia anche da questi elementi, e per questo si trova in una particolare connessione col resto dell'organismo. Provano ciò le capacità dell'anima e le sue affezioni, i moti e i pensieri, e tutte quelle facoltà per la cui privazione cessiamo di vivere. Bisogna tenere per certo che la causa della sensazione risiede 64. nell'anima; essa non la possiederebbe, se non fosse racchiusa nel resto del composto; il resto del composto, che è condizione che l'anima possa esercitare questa sua funzione di causa, partecipa poi anch'esso delle proprietà accidentali dell'anima, anche se non di tutte quelle che ad essa son proprie; per cui, una volta che l'anima sia separata dal corpo, questo perde ogni facoltà di sentire. Possedeva infatti tale facoltà non di per sé, ma perché gliela procurava un'altra realtà nata insieme con lui⁴⁰; e quest'altra realtà, per via della forza prodotta intorno ad essa col movimento, attua in sé la sensazione e poi per il contatto e la corrispondenza, come si è detto, la trasmette al corpo.

Perciò, fino a che l'anima è nel corpo, essa non perde 65. la facoltà di sentire, anche se qualche parte dell'organismo si stacca; qualunque parte di essa vada distrutta per la dissoluzione intera o parziale, di ciò che le fa da recipiente⁴¹, finché essa permane, continua ad avere la facoltà di sentire. Al contrario, il resto dell'organismo, sia che continui a sussistere interamente sia parzialmente, una volta che si separi da esso quella data quantità di atomi che è necessaria a costituire la natura dell'anima, non possiede più la facoltà di sentire. Tuttavia, se tutto il corpo si dissolve, l'anima si disperde e non possiede più le stesse capacità né il movimento, per cui perde anche la capacità di sentire. Non è possibile, infatti, concepire l'anima come senziente se non in questo complesso di anima e corpo dotato di determinati 66. moti: non lo è più quando il corpo che la racchiude e circonda non sia più tale da consentire all'anima che sta in esso i moti che essa ha attualmente. [Altrove dice

che essa è composta di atomi estremamente lisci e rotondi, molto diversi da quelli del fuoco; che una parte di essa è irrazionale, ed è sparsa per tutto quanto il corpo; invece la parte razionale sta raccolta nel petto, come dimostrano i moti di timore e di gioia. Il sonno sopravviene poi quando gli elementi dell'anima che sono sparsi per tutto il composto si raccolgano insieme, oppure quando contrastino fra loro, o nel caso che vengano a collisione con urti. Quanto al seme genitale, esso proviene da tutto il corpo].

67. Bisogna anche considerare che noi parliamo di incorporeo, secondo l'accezione più generale del termine, quando vogliamo riferirci a ciò che può essere pensato come sussistente di per sé; ma in realtà niente di incorporeo può essere pensato come sussistente di per sé se non il vuoto; il vuoto infatti non può né agire né patire, la sua sola funzione è quella di permettere ai corpi il passaggio attraverso di sé. Vaneggiano perciò quelli che sostengono l'anima essere un incorporeo: se lo fosse non potrebbe né agire né patire, mentre noi possiamo 68. cogliere chiaramente nell'anima questi due accidenti. Chi riferisca tutti questi ragionamenti intorno all'anima alle affezioni e alle sensazioni, rammentando quanto si è detto sopra, potrà contemplarli convenientemente inseriti entro le linee fondamentali della nostra dottrina, sì da poter poi, muovendo da essi, avere una solida ed esatta conoscenza dei particolari.

Le figure e i colori, le grandezze e il peso, e tutte quelle altre proprietà che si predicano dei corpi come loro proprietà, sia di tutti i corpi, sia dei corpi visibili, conosciute perciò per via di sensazione, non bisogna opinare che siano realtà sussistenti di per sé — una cosa simile non è infatti pensabile — ma neanche che non esistano affatto, oppure 69. che siano realtà incorporee inerenti al corpo, o che siano parti del corpo stesso; bisogna considerarle come proprietà tali che il corpo tutto nel suo insieme riceve da esse la sua natura permanente, non però in quanto esse siano le sue parti componenti (come quando un composto maggiore si forma dall'aggregazione di particelle, siano esse elementi primi o solo grandezze minori di questo composto) ma solo, ripeto, in quanto il corpo riceve la sua natura permanente dall'insieme di queste proprietà. Tutte queste proprietà sono poi suscettibili di apprensione e di percezioni specifiche, in connessione con il corpo e non indipendentemente da esso, dal momento che il corpo è suscettibile di ricevere una predicazione solo in base alla conoscenza del suo essere sintetico⁴².

Avviene poi spesso ai corpi di avere proprietà non per 70. manenti, che non sono fra le realtà invisibili e che non sono incorporei. Cosicché noi, usando questo nome secondo l'accezione più diffusa, mostriamo chiaramente che gli accidenti non hanno la stessa natura di quelle realtà che noi chiamiamo corpi cogliendola nel suo insieme, ma nemmeno hanno la natura di quelle

proprietà che hanno carattere permanente e senza le quali un corpo non può essere pensato⁴³. Ciascuno può essere predicato in base ad atti particolari di intuizione, sempre in connessione col corpo e via via che accade di vedersi presentare ciascuno di essi, non avendo tali accidenti carattere permanente. Non bisogna però eliminare dal mondo dell'essere queste realtà evidenti, per il solo fatto che non 71. hanno la stessa natura del composto di cui sono proprietà che noi chiamiamo corpo, o perché non hanno carattere permanente, o perché non sono pensabili come sussistenti di per sé (in realtà quest'ultima cosa non vale, nonché per questo tipo di proprietà, nemmeno per quelle che hanno carattere permanente); ma è chiaro che bisogna concepirle come accidenti dei corpi, non aventi carattere permanente né una struttura naturale capace di farli sussistere di per sé, ma tali da esser conosciuti così come la sensazione stessa li determina nel loro carattere proprio.

Va poi tenuto per fermo anche questo: non possiamo 72. porci il problema del tempo allo stesso modo che facciamo per tutte le altre proprietà che si osservano nell'oggetto, riferendoci alle anticipazioni che scorgiamo in noi stessi, ma dobbiamo arguire la sua realtà in relazione a quell'evidenza immediata che c'è nelle espressioni «molto tempo» o «poco tempo», con le quali esprimiamo il concetto in maniera appropriata all'evidenza stessa; né è il caso di cambiare le nostre espressioni in proposito, ritenendone altre migliori, ma bisogna valersi proprio di quelle usuali. Non si devono nemmeno predicare altre realtà come aventi la stessa essenza di questa realtà tutta particolare ch'è il tempo, così come alcuni appunto fanno⁴⁴, ma semplicemente riflettere bene a ciò con cui lo ricollegiamo e in base a cui lo 73. calcoliamo. Tutto questo ha bisogno non di dimostrazione, ma di ragionamento, se si pensa che noi ricollegiamo il tempo ai giorni e alle notti o alle loro parti, oppure agli stati di passione o di apatia o a quelli di moti e di quiete, considerando una sorta di accidente specifico relativo a tutte queste realtà ciò riguardo a cui formuliamo il nome di tempo. [Dice questo anche nel secondo libro *Della natura* e nella *Grande Epitome*].

Oltre a ciò che si è detto, occorre ritenere che i mondi ed ogni composto limitato che ha natura strettamente simile a ciò che noi vediamo si genera dall'infinito, tutte le cose di questo genere formandosi per separazione da particolari agglomerati maggiori o minori, e tutte queste realtà si dissolvono poi alcune più rapidamente, altre più lentamente, alcune per certe cause e altre per altre. [È chiaro che egli ritiene che i mondi sono perituri, per il cambiamento delle loro parti. Altrove dice che la terra è sostenuta dall'aria]. Né bisogna credere che i mondi abbiano una sola forma [nel libro XII del *Della natura* afferma che essi sono differenti l'uno dall'altro]: alcuni sono sferici, altri di forma 74. ovoidale, altri ancora di forme diverse; non bisogna credere

però che abbiano una varietà infinita di forme; né che siano esseri viventi nati per separazione dall'infinito⁴⁵. In nessun modo si potrebbe dimostrare che in un determinato mondo siano contenuti i semi dai quali sigenerano gli esseri viventi e le piante e tutto il resto che vediamo esistere, e che invece in un altro mondo ciò non sia possibile. [Sono anche nutriti nello stesso modo. E lo stesso si deve pensare che avvenga sulla terra]⁴⁶.

Bisogna poi credere che dai fatti stessi la natura ha 75. ricevuto molti insegnamenti e molti impulsi: il ragionamento ha poi, in seguito, perfezionato ciò che gli era stato affidato dalla natura, e ha aggiunto ulteriori scoperte, più rapidamente in alcuni casi, più lentamente in altri, e in determinati periodi e lassi di tempo <con ritmo più rapido>⁴⁷, in altri più lento. Perciò anche i nomi all'inizio non si formularono per convenzione, ma le diverse nature degli uomini, in quanto erano soggette ad affezioni particolari secondo la diversità delle stirpi e concepivano rappresentazioni diverse, ed emettevano anche l'aria in una maniera propria sia secondo le affezioni e rappresentazioni sia secondo la differenza sussistente fra i luoghi in cui si trovavano a vivere i vari popoli; successivamente, nell'ambito di ciascun popolo, si stabilirono in comune certe espressioni peculiari, allo scopo di offrirsi reciprocamente indicazioni meno dubbie delle cose 76. e di spiegarsi in forma più concisa; e quelli che volevano, in base a una loro consapevolezza, introdurre la nozione di cose fino allora mai viste, fissavano determinati nomi, alcuni formulandoli sotto la spinta dell'impulso naturale, altri scegliendoli in base a un certo ragionamento e seguendo la ragione più valida per esprimersi in tal modo⁴⁸.

Per quanto riguarda i corpi celesti, non bisogna credere che i loro moti e le loro rivoluzioni, e il sorgere e il tramontare e altri fenomeni di questo tipo, avvengano per opera di qualche essere che così disponga o così abbia disposto⁴⁹, godendo poi, allo stesso tempo, della più piena felicità nel 77. l'immortalità: giacché le occupazioni, le preoccupazioni, le ire, le benevolenze non sono conciliabili con la beatitudine, ma si verificano tutte in condizione di debolezza, di timore, di bisogno di quelli che ci stanno intorno. E nemmeno bisogna credere che questi corpi siano nient'altro che un addensamento di fuoco capace di possedere beatitudine e compiere i suoi movimenti per spontaneo atto di volontà. Ma in tutte le espressioni che si riferiscono a tali nozioni bisogna conservare intatto il carattere venerando, e far sì che in esse niente contraddica a tale carattere: questa contraddizione apporterebbe infatti alle nostre anime il massimo turbamento. Bisogna perciò pensare che il loro moto regolare è necessario si compia in dipendenza dal modo con cui tali agglomerati furono compresi inizialmente nel tutto all'origine del mondo.

78. Si deve ritenere, inoltre, che è compito della scienza della natura indagare le cause dei fatti fondamentali, e che in questo consiste la

felicità[nella conoscenza dei fenomeni celesti]⁵⁰, e nel sapere quali siano di loro natura le realtà che si contemplanò nei cieli e nell'apprendere quanto è a ciò affine, in vista della conoscenza rigorosa di tutto questo. In questo tipo di indagine non è possibile adottare il metodo delle diverse spiegazioni né ammettere che le cose possano essere anche altrimenti; bisogna piuttosto creder assolutamente che in una natura felice e immortale non vi è nulla che può provocare contrasto o turbamento; che sia così lo si può cogliere in assoluto con la ragione. Al contrario, ciò 79. che concerne l'indagine circa il tramontare o il sorgere degli astri, le rivoluzioni, le eclissi e ogni altro fenomeno affine a questi non ha alcun rapporto con la felicità: coloro che conoscono queste cose, ma che ignorano in pari tempo la natura degli esseri e le cause fondamentali, sono soggetti ai timori esattamente come se non ne sapessero niente, e forse anche di più, perché lo stupore stesso che deriva loro dalla conoscenza di tali fenomeni è causa del loro non saper trovare la soluzione e il principio di ordinamento nelle questioni fondamentali. Per questa ragione, se giungessimo a fissare più cause delle rivoluzioni, del sorgere o tramontare, delle eclissi e di altre realtà analoghe, non dovremmo credere che su questo punto le nostre esigenze non abbiano raggiunto quel tanto di esattezza ch'è necessario alla tranquillità e alla felicità. Esaminando bene, perciò, in quante maniere nell'ambito della nostra esperienza può verificarsi un fe 80. nomeno simile, si deve cercare la causa dei fenomeni celesti e di tutto ciò che oltrepassa i nostri sensi: disprezzando quelli che non sanno, a proposito dei fenomeni che si verificano a distanza, quali si verificano sicuramente in un sol modo e quali possono anche verificarsi in più modi diversi, e per di più ignorano in quali casi non è possibile conservare l'impassibilità, «in quali invece è possibile». Così, se riteniamo che un fenomeno possa verificarsi in una certa maniera, [e in quali casi è possibile conservare l'impassibilità]⁵¹, sapendo in pari tempo che può verificarsi in più modi, conserveremo la tranquillità dell'anima come se sapessimo con certezza ch'esso si verificherà in quella determinata maniera.

Su questo bisogna riflettere soprattutto: il massimo tur 81. bamento si ingenera nell'animo degli uomini quando essi ritengono che certe realtà siano perfette e beate, e in pari tempo attribuiscono ad esse proprietà contrarie a questo, come volontà, azione, effettuazioni⁵², e attendono o sospettano, seguendo il mito, qualche terribile pena per l'eternità, o temono quel venir meno della sensibilità che c'è nella morte, come se essa li riguardasse direttamente, e soffrono tutto ciò non per riflessione ma per disposizione irrazionale; per cui, non sapendo ben determinare quale sia il male che li attende, subiscono un perturbamento uguale o anche maggiore di quello che li coglierebbe se veramente avessero su tutto questo un'opinione sicura. La

tranquillità di spirito consiste invece nel liberarsi da tutto questo, e nel tenere a mente i principi generali e fondamentali. Per cui bisogna attenersi alle sensazioni e alle affezioni che si verificano in noi, in generale a quelle generali, in particolare a quelle particolari, e attenersi all'evidenza in accordo con ciascuno dei nostri criteri di giudizio. Se ci atterremo a tutto questo, sapremo trovare la causa dell'origine del timore e del turbamento e ce ne libereremo, indagando le ragioni dei fenomeni celesti e di tutti gli altri che sempre si verificano, e che tanto timore recano al resto degli uomini.

Eccoti dunque, o Erodoto, i principi generali della scienza **83.** della natura in compendio: questo discorso può, io credo, se imparato con esattezza, far acquistare⁵³ una sicurezza incomparabilmente più salda di quella che non competa al resto dell'umanità. Chi lo abbia appreso potrà infatti da sé rendersi chiare molte delle verità trattate poi più in particolare nella mia dottrina, e queste verità tenute saldamente nella memoria lo aiuteranno. Esse sono infatti tali che anche coloro che già hanno approfondito esattamente o anche a perfezione le questioni particolari, analizzandole poi in base a queste nozioni, potranno compiere il più gran numero di ricerche su tutti gli aspetti della natura; coloro poi che non sono ancora giunti a tale grado di perfezione, sulla base di questi elementi, anche senza bisogno di insegnamento orale, potranno con la rapidità del pensiero ripercorrere i principi fondamentali, per ottenere la serenità dell'anima.

EPISTOLA II, A PITOCLE

DIOGENE LAERZIO, X, 84-116 (p. 35 segg. Us., 3 Arr.²).

Epicuro saluta Pitocle.

Cleone mi ha riportato la tua lettera, in cui mostri di 84. continuare ad amarmi in modo degno della premura che ho sempre avuta per te, e di sforzarti di ricordare quei ragionamenti che hanno per scopo la felicità della vita; inoltre mi chiedi di mandarti una trattazione riassuntiva e concisa circa i fenomeni celesti, tale da potersi facilmente tenere a memoria; gli altri miei scritti, dici, sono difficili a tenersi a memoria, per quanto tu li abbia continuamente fra le mani. Ho accolto con piacere questa tua richiesta: sono stato preso da una lieta speranza. Perciò come ho 85. scritto le altre opere, ecco che mi accingo a scrivere anche questa trattazione che tu ritieni potrà essere utile anche a molti altri, e soprattutto a quelli che solo da poco hanno appreso a gustare la vera scienza della natura e a quelli che sono impegnati in occupazioni più profonde che non quelle della vita quotidiana⁵⁴. Accogli dunque questo scritto di buon grado, e, tenendolo bene a mente, ripercorri lo col pensiero velocemente insieme con tutto il resto che è scritto nella *Piccola Epitome* già da me inviata ad Erodoto.

Per prima cosa occorre convincersi che nello studio dei fenomeni celesti, sia considerati nella loro relazione reciproca sia indipendentemente gli uni dagli altri, non vi è altro scopo da conseguire se non la imperturbabilità dell'anima⁸⁶. e la sicura fiducia, così come nelle altre ricerche; e non si deve far forza alle cose per ottenere l'impossibile, né usare lo stesso metodo riguardo a tutti gli oggetti, sia che si tratti della ricerca sui generi di vita sia della ricerca volta alla soluzione dei problemi che pone la scienza della natura, come per esempio «il tutto consta di corpi e della natura intattile», o «gli elementi ultimi della realtà naturale sono indivisibili», o altre proposizioni che, come queste, comportano una sola soluzione in accordo con gli oggetti dell'esperienza. Per ciò che riguarda i fenomeni celesti, le cose vanno diversamente: essi ammettono più spiegazioni causali della loro origine e la possibilità di più determinazioni della loro essenza, purché sempre in accordo con le sensazioni. Quando si studia la scienza della natura, non bisogna

procedere per enunciati vani e posizioni convenzionali, ma così come richiedono gli stessi oggetti dell'esperienza sensibile. La nostra 87. vita, infatti, ha bisogno non già di irrazionalità di vuoto opinare, ma di poter essere vissuta senza turbamento. E otteniamo una quiete senza scosse se spieghiamo i fenomeni col metodo delle spiegazioni molteplici e in accordo con gli oggetti dell'esperienza; lasciando sussistere a loro proposito, come si conviene, le opinioni probabili. Quando invece si ammette qualcosa e si rifiuta qualcos'altro di ciò ch'è ugualmente in accordo con i dati dell'esperienza, è chiaro che in tal caso dalla scienza della natura si trapassa nel mito.

Gli indizi circa ciò che si compie nei corpi celesti ci sono offerti da alcuni fenomeni che avvengono quaggiù presso di noi e che si possono conoscere là dove si verificano; e non dai fenomeni celesti di per sé stessi, che possono verificarsi 88. in più forme diverse. Bisogna far bene attenzione alla manifestazione visibile di ciascuno di essi, e, in relazione a questo⁵⁵, analizzare tutti i fatti ad esso congiunti; fatti che, paragonati coi dati della nostra esperienza diretta, non danno alcuna smentita alla possibilità che tali fenomeni si formino in più modi.

Un mondo è una parte circoscritta del cielo, che comprende gli astri, la terra e tutti i fenomeni celesti separati dall'infinito e terminante con un confine che può essere di natura rada o fitta, dissolvendosi il quale si dissolve anche tutto ciò ch'è in esso contenuto⁵⁶ inoltre o in moto o in quiete, di forma rotonda o triangolare o di qualsiasi tipo; nessuno dei dati dell'esperienza si oppone a ciò in questo nostro mondo, giacché in esso non possiamo percepire il confine.

È anche possibile supporre che i mondi di questo tipo 89. siano infiniti di numero e che un simile mondo possa formarsi sia entro un mondo stesso sia in un intermundio, come usiamo chiamare lo spazio esistente fra due mondi diversi⁵⁷; insomma in un ampio spazio vuoto, non però, come dicono alcuni, in un grande spazio di vuoto assoluto. E si formerà per l'affluire di semi atti a ciò da un altro mondo o intermundio, oppure da più mondi; semi che a poco a poco determinano aggiunte, articolazioni, spostamenti ad altro luogo, così come capita, e si accrescono per afflussi ulteriori da altre entità atte a produrne, fino a che non raggiungono il loro compimento e acquistano stabilità, per quel tanto che le basi soggiacenti possono sostenere di aggiunte. Solamente, non si deve credere che possa avvenire, che un qualsiasi conglomerato o vortice, in un vuoto 90. ove, si suppone, per effetto della necessità un mondo può nascere, possa anche crescere fino a cozzare con un altro, così come sostiene uno dei cosiddetti fisici; questo è infatti in contrasto coi dati dell'esperienza⁵⁸.

Il sole, la luna e gli altri astri <non> si formarono ciascuno per suo conto per poi essere captati da questo nostro mondo [e da ciò ch'esso racchiude]⁵⁹,

ma si formarono immediatamente e crebbero [analogamente al mare e alla terra]⁶⁰ per via di aggregamenti, e vortici, di sostanze sottili, simili a soffio di vento, o a fuoco, o all'uno e all'altro. Anche queste cose ce le suggerisce l'esperienza dei sensi.

91. La grandezza del sole e degli altri astri, secondo la nostra esperienza, è tale quale ci appare [dice la stessa cosa anche nel *Della natura*, libro XI; «se infatti, dice, la grandezza subisse riduzione per la distanza, ciò avverrebbe a maggior ragione per il colore; non vi è infatti altra distanza⁶¹ più adatta a che si produca questo fenomeno»]. In sé stessa poi tale grandezza può essere maggiore di quanto ci appare, o di poco minore, o equivalente⁶²; alla stessa maniera che, nell'ambito dell'esperienza dei sensi, i fuochi che vediamo di lontano ci appaiono corrispondere alla nostra sensazione. Su questo punto particolare si potrà facilmente rimuovere ogni obiezione se ci si atterrà ai dati che sono evidenti, come dimostro nei miei libri *Della natura*.

Il sorgere e il tramontare del sole, della luna e degli altri ^{92.} astri può avvenire per accensione o spegnimento, qualora in ambedue i luoghi⁶² le circostanze siano tali da permetterlo, e nessuno dei dati dell'esperienza contraddice a questo. Ma tali fenomeni possono anche verificarsi per apparizione al di sopra della terra e successivo occultamento: neanche questo riceve smentita dai dati dell'esperienza. I movimenti degli astri poi non è impossibile che derivino da un moto vorticoso di tutto il cielo; ma può anche darsi che il cielo stia immobile, e che il movimento vorticoso sia proprio loro, in base a una necessità determinatasi quando sorsero la prima volta all'atto della genesi del cosmo. «O può darsi che l'astro si muova per il suo fortissimo calore⁶³, così come vediamo avvenire per la propagazione del fuoco, ^{93.} che tende continuamente a spostarsi nei luoghi vicini.

Le rivoluzioni del sole e della luna possono avvenire per l'inclinazione del cielo, costretto in certi tempi a tale posizione⁶⁴; ma anche per l'opposizione dell'aria, o per il fatto che la materia ignea, per la sua continua propensione a ciò, si incendia costantemente⁶⁵ e quindi si distrugge; oppure perché fin dall'inizio si sono mossi di un giro elicoidale. Tutte queste cose, e altre simili a queste, non sono in contrasto con niente di ciò che è evidente; purché, nell'occuparsi di problemi particolari di questo genere, attenendoci sempre al criterio del possibile, si sappia ricondurre ciascuno di questi fatti all'accordo coi dati dell'esperienza, senza lasciarsi impressionare dagli artifici capziosi degli astronomi, degni di schiavi⁶⁶.

94. Il calare e il crescere della luna potrebbe dipendere dalla conversione di quel corpo; oppure anche dalle configurazioni che assume l'aria, o da un occultamento, o da un'altra qualsiasi di quelle tante ragioni per cui, nell'ambito della nostra esperienza, si producono mutamenti di tale tipo; a

meno che, ancorandoci saldamente al metodo dell'unica spiegazione, non si disprezzino vanamente tutte le altre, non avendo chiaro che cosa un uomo può conoscere e che cosa non può, e perciò aspirando a conoscere ciò ch'è impossibile.

È anche possibile sia che la luna abbia luce propria sia che la riceva dal sole; infatti nell'ambito della nostra esperienza ⁹⁵. osserviamo molti corpi che hanno luce propria e molti che la ricevono da altri. Nessuno dei fenomeni celesti si oppone a ciò, purché sempre si tenga a mente il metodo delle spiegazioni molteplici e si prendano in considerazione ipotesi e spiegazioni coerenti a tali fenomeni, né si esaltino vanamente, al contrario, spiegazioni non in coerenza con essi, scivolando nel metodo della spiegazione unica. L'aspetto del volto della luna può derivare sia da una diversità delle sue parti, sia da qualche sovrapposizione, sia ancora in altri modi che sono in accordo coi dati dell'esperienza⁶⁷. Mai bisogna abbandonare questo tipo di procedimento nello studio ⁹⁶. dei fenomeni celesti; se ci si pone in contrasto con l'evidenza, non si potrà ottenere alcuna autentica imperturbabilità.

L'eclisse del sole e della luna può avvenire per spegnimento, fenomeno che osserviamo comunemente nell'ambito della nostra esperienza; ma anche per un occultamento provocato da qualcos'altro, dalla terra o da un altro simile corpo celeste⁶⁸. Così bisogna prendere in considerazione tutte le spiegazioni reciprocamente convenienti, e non trascurare il fatto che può anche verificarsi un concorso di circostanze. [Nel libro XII del *Della Natura* dice ancora le stesse cose; ma anche che il sole subisce eclissi per l'ombra della luna, la luna per quella della terra, o anche per il ritrarsi della luna stessa. E questo lo dice anche l'epicureo Diogene nel libro I delle *Lezioni scelte*].

Quanto all'ordine delle rivoluzioni celesti, lo si intende ⁹⁷. così come alcuni dei fenomeni che avvengono nell'ambito della nostra esperienza; e non si pensi di far intervenire, in aggiunta a tutto questo, alcuna sostanza divina; ma, questa, la si conservi esente da qualsiasi funzione e in piena beatitudine. Se non si farà così, vana sarà ogni indagine sui corpi celesti, come è già avvenuto ad alcuni che non si sono attenuti al metodo della possibilità, e che sono caduti in ogni sorta di vacuità per il loro credere che tutto non possa verificarsi che in un solo modo e per il loro respingere tutti gli altri modi secondo cui le cose possono avvenire; questi sono giunti a impossibilità di pensare, e non sono più stati capaci di comprendere nemmeno quei dati dell'esperienza che devono servirci da indizi.

⁹⁸. Che i giorni e le notti abbiano lunghezze diverse, «può avvenire» sia perché il sole si muove al di sopra della terra ora con più velocità ora con più lentezza, sia perché è diversa la lunghezza degli spazi da percorrere e quindi alcuni li percorre più rapidamente, altri più lentamente, così come vediamo

verificarsi in alcuni fatti della comune esperienza, in accordo coi quali bisogna indagare i fenomeni celesti⁶⁹. Coloro che accolgono un'unica spiegazione si pongono in disaccordo con i dati dell'esperienza, e non arrivano a raggiungere ciò che è conoscibile dall'uomo.

99. I prognostici del tempo possono prodursi per coincidenze di tempi opportune, così come accade fra gli animali che conosciamo di nostra esperienza, sia per alterazioni e mutamenti dell'aria; tutte e due queste possibilità sono in accordo con i dati dell'esperienza; in quali casi la causa sia l'una o l'altra non è poi dato saperlo.

Le nubi possono nascere e raccogliersi sia per una condensazione dell'aria sotto la pressione dei venti, sia per l'intrecciarsi di atomi vicini l'uno all'altro e atti a produrre questo fenomeno, sia per il raccogliersi insieme di afflussi emananti dalla terra o dalle acque; e ancora in tutti quegli altri modi in cui non è impossibile che si formino agglomerati del genere. Dalle nubi poi, sia per compressione sia per cambiamento vero e proprio, possono prodursi le piogge; 100. o anche i venti, per emanazione da luoghi adatti, e per il movimento dell'aria⁷⁰, quando si verifichi un violento acquazzone da agglomerati atti a mandar giù simili rovesci.

I tuoni possono verificarsi sia perché il vento ruota entro la cavità delle nubi, come avviene presso di noi nei vasi; sia perché in esse rimbomba fuoco spinto dal vento; oppure per rotture e lacerazioni delle nuvole, o per la collisione e lo spezzamento di nubi che hanno la compattezza del ghiaccio. In generale, anche per tutta questa parte della nostra ricerca i dati dell'esperienza ci avvertono che ciò può verificarsi in più modi.

Similmente in più modi possono verificarsi i lampi: sia che, 101. per l'urto e la collisione delle nubi, spizzi fuori una composizione di atomi atti a produrre il fuoco che genera il lampo; sia che il vento stesso spinga fuori dalle nubi quei corpi che sono atti a produrre una simile luce; o per forte pressione, essendo venute le nubi a comporsi fra loro o essendo compresse dai venti; o perché la luce che piove dagli astri resta in un primo tempo racchiusa nelle nubi e poi, per il movimento di queste e dei venti, successivamente ne viene espulsa; o per il filtrare di quella stessa luce, ch'è sottilissima, attraverso le nubi [o perché le nubi si accendono per il fuoco, e allora si producono anche i tuoni]⁷¹, e per la sua mobilità. O ancora per l'incendiarsi del vento a causa del moto e della forte rotazione; o per la rottura 102. delle nubi per via del vento, e la caduta degli atomi che producono fuoco e generano il fenomeno visivo del lampo; o ancora in tutti quegli altri modi che è possibile concepire sempre attenendosi ai dati dell'esperienza, e facendo ipotesi simili a quelli. Che il lampo preceda il tuono, può avvenire per via di un certo stato delle nubi; perché nello stesso momento in cui il vento assale la nube ne viene espulsa la

sostanza produttrice del lampo e in un secondo tempo poi il vento col suo turbine produce il fragore; oppure può darsi che le due cose accadano contemporaneamente, e che il lampo ci giunga con velocità più intensa e il tuono con un certo ritardo, come si vede accadere nell'ambito della nostra **103**. esperienza, quando si scorgono di lontano persone che danno colpi.

Il fulmine può verificarsi per il raccogliersi insieme di un gran numero di venti, e il loro ruotare vorticosamente e infiammarsi; può accadere che una parte di essi erompa⁷² e cada con violenza verso il basso, tale erompere essendo causato dall'eccesso di densità dei luoghi circostanti per l'ammassarsi delle nuvole. Oppure può avvenire per via del fuoco roteante che cade, così come avviene anche per il tuono, quando questo sia sovrabbondante e infiammato in modo particolarmente violento, sì da rompere la nube per il suo non poter espandersi all'intorno, data la forte pressione [per lo più contro un alto monte, là ove vediamo soprattutto cadere i fulmini]⁷³ delle nuvole le une contro **104**. le altre. Si può supporre che anche in molti altri modi possa prodursi il fulmine; si rifugga dal mito, semplicemente, il che potremo fare solo se sapremo compiere inferenze ragionevolmente in accordo coi dati dell'esperienza, per spiegarci le cose che sfuggono ai nostri sensi.

I cicloni si può pensare si verifichino quando scende verso il basso una nube a forma di colonna, spinta da un cumulo di vento e trasportata da vento fortissimo⁷⁴, mentre ancora altro vento, di fuori, spinge la nube di lato; oppure per il turbine dei venti in circolo, mentre una parte dell'aria viene spinta verso l'alto e si verifica un grande afflusso di venti che, per la pressione dell'aria tutt'intorno, non riescono a effondersi lateralmente. Quando i cicloni **105**. scendono fino alla terra si verificano turbini, e il loro formarsi è a seconda del moto del vento; quando scendono fino al mare, trombe marine.

I terremoti possono avvenire per via del vento racchiuso dentro la terra, o anche perché minute particelle di essa si trovano a esser contigue e hanno movimento continuo, il che provoca alla terra scuotimento. E il vento può sopravvenire ad essa dall'esterno; ma anche può avvenire che strati di suolo precipitino in luoghi cavernosi, trasformando in vento l'aria ivi racchiusa. O anche i terremoti possono verificarsi per la propagazione del movimento derivante dalla caduta di molti strati di suolo e la ripercussione che ne consegue, quando vengono urtate parti della terra più compatte e più solide. Questi moti della terra poi possono anche **106**. verificarsi per molte altre cause⁷⁵.

Accade che si alzino i venti quando una materia estranea penetra gradualmente e a poco a poco nell'aria, o anche per il raccogliersi di acqua abbondante. Ma d'altronde i venti possono anche formarsi per la caduta di poca materia nelle molte cavit  della terra, per la propagazione del moto che ne

consegue⁷⁶.

La grandine si verifica quando si ha un forte congelamento, per cui si riuniscono da ogni parte elementi aeriformi, e poi successivamente si frantumano; oppure per un più moderato congelamento⁷⁷ di elementi acquei e, similmente, per il suo successivo frantumarsi, che produce insieme la loro unione e la loro dispersione, poiché essi si condensano **107**. per singole parti e nel loro insieme. Non è poi impossibile che la forma rotonda della grandine sia causata dalla liquefazione degli spigoli; o anche dal fatto che, come già si è detto, le particelle sia acquee sia aeriformi si dispongono regolarmente da ogni parte nel loro rapprendersi insieme.

La neve può verificarsi quando cada giù pioggia sottile dalle nubi, per il carattere simmetrico dei passaggi e la pressione esercitata da nubi a ciò adatte, pressione violenta per la spinta dei venti, e quindi il successivo congelamento durante la caduta, data la situazione di forte raffreddamento che c'è nei luoghi al di sotto delle nubi. Si può avere tale caduta anche quando avvenga un congelamento in nuvole che hanno una uguale mancanza di densità, per il comprimersi reciproco di elementi acquei giustapposti; questo, producendo in qualche modo l'unione delle particella dà luogo alla grandine, come vediamo avvenire soprattutto in primavera⁷⁸. Infine, quel composto ch'è la neve può anche formarsi per una sorta di rimbalzo per lo sfregamento di nubi che hanno subito un congelamento; e ancora in molti **108**. altri modi si può supporre che la neve si verifichi.

La rugiada si forma per l'incontro di elementi provenienti dall'aria tali da produrre l'umidità necessaria al suo formarsi: o anche per afflussi da luoghi umidi e acquosi i poiché soprattutto in tali luoghi la rugiada si produce e per la loro successiva riunione e condensazione fino a produrre l'umidità, e la loro successiva caduta in luoghi bassi, così come «si vede avvenire» nell'ambito della nostra esperienza in più casi. «La brina poi deriva»⁷⁹ dalla rugiada **109**. quando le gocce di questa si congelano per la presenza di aria fredda tutt'intorno.

Il ghiaccio si forma quando gli elementi rotondi sono espulsi dall'acqua e si aggregano fra loro gli elementi irregolari e con spigoli acuti che si trovano nell'acqua stessa; o anche nel caso che dall'esterno sopravvengano elementi tali da causare, con la loro unione, la solidificazione dell'acqua, dopo aver espulso una certa quantità di elementi rotondi.

L'arcobaleno si forma per il risplendere del sole contro l'aria umida⁸⁰; oppure per una particolare combinazione della luce e dell'aria che produce quelle speciali forme di colore, tutte insieme o singolarmente; sì che per il rifrangersi di quella luce le parti vicine dell'aria assumono la colorazione **110**. che noi vediamo, secondo il suo irradiarsi sulle singole parti. Che la sua

immagine appaia di forma rotonda è dovuto al fatto che la distanza viene percepita dalla vista come uguale da tutte le parti; o anche al fatto che gli atomi contenuti nell'aria o nelle nubi si uniscono sotto la spinta dell'aria stessa [in movimento verso la luna]⁸¹, e il composto formato dagli atomi così sospinti si dispone in forma circolare.

L'alone intorno alla luna si produce perché l'aria accorre da ogni parte verso di essa; oppure perché essa respinge le emanazioni che partono dalla luna sì da farle disporre da ogni parte regolarmente in circolo intorno ad essa quasi in forma di nube, senza soluzione di continuità; oppure perché respinge regolarmente tutt'intorno l'aria immediatamente adiacente sì da farla addensare attorno alla luna in uno strato circolare di una certa densità. Ciò avviene **111.** in determinate parti, sia che dal di fuori un qualche afflusso preme con violenza, sia che il riscaldamento produca il fenomeno occludendo determinati punti di passaggio.

Quegli astri che diciamo comete si producono o per via del fuoco che di tempo in tempo, quando le circostanze siano favorevoli, si costituisce in agglomerato in certi luoghi del cielo; o perché in tempi determinati il cielo sopra di noi compie un certo movimento suo proprio, tale da lasciarci scorgere questi astri; oppure ancora perché in certi periodi e per determinate circostanze quegli astri si mettono in moto e giungono nei nostri luoghi celesti, rendendosi così visibili a noi. La loro scomparsa avviene per le cause opposte a tutto questo⁸².

Alcuni astri ruotano sempre nello stesso luogo; e ciò avviene non soltanto perché quella parte del cielo sta ferma **112.** mentre tutto il resto le si volge intorno, come alcuni dicono⁸³, ma può anche essere che tutt'intorno a questi astri si formi un vortice di aria che impedisca loro di errare come gli altri. Oppure può anche dipendere dal fatto che nei luoghi vicini non c'è materia adatta a loro mentre ve n'è là dove li vediamo star fissi; o può supporre che ciò avvenga anche in molti altri modi, se si è capaci di ragionare in maniera che si accordi con i dati dell'esperienza.

Può avvenire poi che alcuni astri siano erranti, se si trovino ad avere un movimento atto a ciò, e altri no; e ciò perché, fin dall'origine, oltre all'avere movimento circolare, **113.** hanno posseduto di necessità alcuni un movimento⁸⁴ rotatorio del tutto regolare, altri un movimento rotatorio insieme dotato di alcune anomalie; oppure perché, nei luoghi ove essi si muovono, possono esservi in alcuni punti regolari estensioni d'aria che li spingono sempre nello stesso senso e li accendono con uniformità, in altri estensioni d'aria irregolari che sono causa del prodursi delle anomalie che noi possiamo cogliere coi nostri sensi. Il dare di questi fenomeni una spiegazione unica, mentre l'esperienza ce ne addita molte, sarebbe cosa da folli e fuori da ogni

retto procedere: è il modo di procedere di quelli che si danno con zelo alla vana astronomia e finiscono con l'addurreragioni assurde per alcuni fenomeni, quando caricano la natura divina di particolari funzioni.

114. Che si vedano alcuni astri restare indietro rispetto ad altri⁸⁵ può avvenire sia perché essi camminano più lentamente seguendo il medesimo giro orbitale, sia perché si muovono in senso opposto trascinati in tal direzione dallo stesso vortice, sia perché alcuni percorrono uno spazio maggiore e altri uno minore, pur muovendosi dello stesso moto rotatorio. L'affermare qualcosa di assoluto intorno a ciò è conveniente soltanto a coloro che vogliono sbalordire il volgo ignorante.

Quelle che noi chiamiamo stelle cadenti possono prodursi per l'attrito fra le nuvole⁸⁶, o per caduta di fuoco quando si verifichi una combinazione di fuoco e vento, così come abbiamo detto parlando dei lampi, o per l'incontrarsi 115. di atomi generatori di fuoco quando si verifichi un accozzo di materiale capace di produrre questo effetto e il continuare del moto sempre in quella stessa direzione in cui si è prodotta inizialmente la spinta ad unirsi; o, infine, per il raccogliersi del vento in masse di natura nebulosa e; l'infiammarsi poi di queste per la rotazione, donde avviene una sorta di esplosione delle parti circostanti⁸⁷, sempre muovendosi tale vento nella stessa direzione della spinta iniziale. E ci sono anche altri modi, sempre all'infuori della spiegazione mitologica, in cui questo fenomeno può verificarsi.

I prognostici del tempo che si producono per via di certi segni dello zodiaco⁸⁸ avvengono per una coincidenza casuale con la congiuntura. Non sono le costellazioni dello zodiaco a determinare il prodursi di una tempesta; e nemmeno c'è un essere di natura divina che osservi puntualmente l'uscita di tali costellazioni per poi dare realizzazione a tali prognostici. A nessun essere vivente, per poco accorto che sia, 116. verrebbe in mente una simile stoltezza, tanto meno poi a un essere dotato di felicità perfetta.

Tieni ben a mente, o Pitocle, tutte queste cose: potrai in tal modo rifuggire da ogni spiegazione mitica, e, in base ad esse, arrivare anche a comprendere altre cose dello stesso genere. Soprattutto, dedicati alla meditazione dei principi fondamentali, dell'infinito e di tutte le altre realtà di questo tipo, dei criteri conoscitivi e delle affezioni e del fine in vista di cui facciamo questi ragionamenti. Una volta conosciuto tutto questo, potrai facilmente comprendere le cause dei fenomeni particolari. Coloro che non amano questo genere di ricerche non potranno mai conoscere bene tutto questo, né raggiungere il fine per cui esse devono esser compiute.

EPISTOLA III, A MENECEO

DIOGENE LAERZIO, X, 122-135 (p. 59 segg. Us., 4 Arr.²).

Epicuro saluta Meneceo.

122. Non indugi il giovane a filosofare, né il vecchio se ne stanchi. Nessuno mai è troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell' anima. Chi dice che l'età per filosofare non è ancora giunta o è già trascorsa, è come se dicesse che non è ancora giunta o è già trascorsa l'età per la felicità⁸⁹. Devono filosofare sia il giovane sia il vecchio; questo perché, invecchiando, possa godere di una giovinezza di beni, per il grato ricordo del passato; quello perché possa insieme esser giovane e vecchio per la mancanza di timore del futuro. Bisogna dunque esercitarsi in ciò che può produrre la felicità: se abbiamo questa possediamo tutto; se non la abbiamo, cerchiamo di far di tutto per possederla.

123. Le cose che ti ho di continuo raccomandate, falle ed esercitati in esse, considerandole i principi del beo vivere. Per prima cosa devi ritenere che la divinità sia un essere vivente immortale e felice, così come è suggerito dalla comune nozione del divino, e non attribuirle niente che sia estraneo all'immortalità e discorde dalla beatitudine; pensa invece di essa tutto ciò che può essere atto a preservare la felicità insieme con l'immortalità. Gli dèi esistono: abbiamodi essi conoscenza evidente. Ma non esistono nella forma in cui li concepisce il volgo; e questo toglie loro ogni fondamento reale nella forma in cui è uso concepirli⁹⁰. Empio non è colui che rinnega gli dèi del volgo, ma colui che applica le opinioni del volgo agli dèi: infatti i giudizi di questo circa gli dèi non sono prenozioni, ma supposizioni false; e in base a tali supposizioni si usa ricondurre agli dèi i più grandi danni e i più grandi benefizi⁹¹. Non avendo intimità che con le proprie virtù, essi accolgono quelli che son loro simili, considerando straniero chi non è tale⁹²

Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi⁹³, perché ogni bene e ogni male risiede nella facoltà di sentire, di cui la morte è appunto privazione. Perciò la retta conoscenza che la morte non è niente per noi rende gioiosa la stessa condizione mortale della nostra vita, non prolungando indefinitivamente il tempo, ma sopprimendo il desiderio deirimmortalità. Nulla c'è di temibile nel vivere per chi 125. si sia veracemente convinto che

nulla di temibile c'è nel non vivere più. E così anche stolto è chi afferma di temere la morte non perché gli arrecherà dolore sopravvenendo, ma perché arreca dolore il fatto di sapere che verrà: ciò che non fa soffrire quando sopravviene, è vano che ci addolori nell'attesa. Il più terribile dei mali dunque, la morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene noi non siamo più. Essa non ha alcun significato né per i viventi né per i morti, perché per gli uni non è niente, e, quanto agli altri, essi non sono più. Ma il volgo ora fugge la morte come il più grande dei mali, ora invece «la cerca» come cessazione «dei mali» della vita. «Il saggio, al contrario, non chiededi vivere»⁹⁴ né teme il non vivere: non è contrario alla vita, 126. ma neanche ritiene che la morte sia un male. E così come del cibo non aspira al più abbondante ma al più gradevole, del tempo cerca di godere non il più lungo, ma il più dolce.

Chi esorta il giovane a ben vivere, il vecchio a ben morire, è uno stolto; e non solo per ciò che la vita ha di piacevole, ma anche perché uno solo è l'esercizio del ben vivere e del ben morire. Ma assai peggio fa chi dice: bello sarebbe non esser nati, o

«non appena nati, subito passar le porte dell'Ade»⁹⁵.

Se è persuaso di ciò che dice, perché non esce dalla vita? ciò 127. è in suo potere, se questa è la sua salda convinzione. Ma se scherza, è stolto a farlo riguardo a cose cui non si conviene.

Occorre ricordare che il futuro non è né del tutto nostro né del tutto fuori dalla nostra portata, e di conseguenza non aspettarci che si avveri del tutto né disperare che possa avverarsi⁹⁶.

Bisogna anche considerare che dei desideri alcuni sono naturali, altri vani; e tra quelli naturali alcuni sono anche necessari, altri naturali soltanto; tra quelli necessari poi alcuni lo sono in vista della felicità, altri allo scopo di eliminare la sofferenza fisica, altri ancora in vista della vita stessa. Una sicura conoscenza di essi sa rapportare ogni 128. atto di scelta o di rifiuto al fine della salute del corpo e della tranquillità dell'anima, dal momento che questo è il fine della vita beata; è in vista di ciò che compiamo le nostre azioni, allo scopo di sopprimere sofferenze e perturbazioni. Una volta che ciò sia stato raggiunto, si dissolverà ogni tempesta dell'anima, non avendo Tessere vivente altra esigenza da soddisfare né altro che possa render completo il bene dell'anima e del corpo. Abbiamo infatti necessità del piacere quando, per il suo mancarci, soffriamo; «ma quando non soffriamo più»⁹⁷, anche il bisogno del piacere viene meno.

Per questo diciamo che il piacere è principio e fine del vivere felicemente. Lo consideriamo infatti come un bene primo e connaturato a noi, e da esso

muoviamo nelTassumere qualsiasi posizione di scelta o di rifiuto, così come ad 129. esso ci rifacciamo nel giudicare ogni bene in base al criterio delle affezioni. Poiché esso è il bene primo e innato, non cerchiamo qualsiasi tipo di piacere, ma talora rifiutiamo molti piaceri quando ne seguirebbe per noi un dolore maggiore; e consideriamo anche molti dolori preferibili al piacere, per il piacere maggiore che in seguito deriva dalFaverli lungamente sopportati. Ogni piacere è un bene per il fatto che ha natura a noi congeniale; non tutti i piaceri sono però da ricercarsi, come non tutti i dolori da fuggirsi, anche se il dolore è di sua natura un male. Bisogna giudicare in merito di volta in volta, in base al calcolo e alla considerazione dei 130. vantaggi e degli svantaggi: giacché certe volte un bene viene ad essere per noi un male e un male per contro un bene.

Consideriamo bene grande l'autosufficienza, non perché in ogni caso dobbiamo attenerci al poco, ma perché, se non abbiamo molto, dobbiamo saperci contentare del poco, schiettamente convinti come siamo che quelli che con maggior diletto godono dell'abbondanza sono proprio quelli che di essa hanno minor bisogno, e che tutto ciò ch'è secondo natura è facile a procacciarsi, ciò ch'è vano è difficile ad ottenersi. E i cibi frugali danno lo stesso piacere che un cibo sontuoso, una volta che sia eliminato il dolore che 131. viene dal bisogno; una focaccia e un sorso d'acqua dannoil più alto piacere a chi li gusti avendone realmente bisogno. L'abituarsi a un cibo semplice e non sontuoso da un lato dà salute, dall'altro rende l'uomo solerte nelle occupazioni necessarie della vita; e quando, di tanto in tanto, ci accostiamo a ricche mense⁹⁸, tale abitudine ci dispone meglio nei loro confronti e ci rende intrepidi dinanzi alla sorte.

Quando dunque diciamo che il piacere è un bene, non alludiamo affatto ai piaceri dei dissipati che consistono in crapule, come credono alcuni che ignorano il nostro insegnamento o lo interpretano male; ma alludiamo all'assenza di dolore nel corpo, all'assenza di perturbazione nell'anima. Non dunque le libagioni e le feste ininterrotte, né il godersi 132. fanciulli e donne, né il mangiare pesci e tutto il resto che una ricca mensa può offrire è fonte di vita felice; ma quel sobrio ragionare che scruta a fondo le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, e che scaccia le false opinioni, per via delle quali grande turbamento s'impadronisce dell'anima.

Principio di tutto ciò e massimo bene è la prudenza⁹⁹. Perciò la prudenza appare ancor più apprezzabile che la filosofia, giacché da essa provengono tutte le altre virtù, in quanto ci insegna che non è possibile vivere piacevolmente se non vivendo saggiamente e bene e giustamente, <e di contro che non è possibile vivere saggiamente e bene e giustamente> se non anche piacevolmente¹⁰⁰. Le virtù sono infatti connaturate alla vita felice e questa è inseparabile dalle virtù.

133. Chi, quindi, potresti ritenere superiore a colui che ha pie credenze nei riguardi degli dèi, non nutre alcun timore nei riguardi della morte, sa comprendere che cosa sia veramente il bene secondo natura, e sa che il sommo dei beni è facilmente raggiungibile e facile a conseguirsi, mentre il sommo dei mali ha breve durata o intensità lieve; colui che deride¹⁰¹ quel <destino> da alcuni addotto come supremo potere, <e afferma che alcune cose avvengono per necessità>¹⁰², altre per sorte, altre per nostra azione e che vede bene come la necessità sia irresponsabile, la sorte instabile, il nostro arbitrio libero, sì che ad esso consegue naturalmente lode o biasimo? E in verità sarebbe stato meglio credere ai miti sugli dèi che non rendersi schiavi di quel fato che predicano 134. i fisici¹⁰³: quel mito, infatti, offre una speranza con la possibilità di placare gli dèi con onori, mentre nel fato vi è una necessità implacabile. Un uomo siffatto non considera la sorte una divinità, poiché la divinità non fa niente che sia privo di ordine; ma neanche una causa priva di fondamento reale¹⁰⁴, poiché, se non crede che da essa provengano agli uomini bene e male in ordine alla vita felice, crede però che da essa possa semplicemente provenire l'avvio a grandi beni e mali. E crede che sia preferibile cadere nella sfortuna 135. con retta ragione che avere grande fortuna con stolto consiglio; è meglio infatti che, fra le nostre azioni qualcuna pur compiuta con retto giudizio <non sia condotta a buon fine dalla sorte piuttosto che un'azione senza retto giudizio> sia poi condotta a buon fine dalla sorte¹⁰⁵.

Esercitati notte e giorno nella meditazione di questi precetti, e di altri a questi simili, in te stesso e verso chi è simile a te¹⁰⁶: forte di essi, sarai libero da turbamento sia nel sonno che nella veglia, e vivrai come un dio fra gli uomini. Poiché in niente è simile a un mortale l'uomo che viva fra beni immortali¹⁰⁷.

MASSIME CAPITALI

DIOGENE LAERZIO, X, 139-154 (5 Arr.²).

I. L'essere beato e immortale non ha affanni, né ad altri ne arreca; è quindi immune da ira e da benevolenza, perché simili cose sono proprie di un essere debole.

[In altri luoghi egli dice che gli dèi sono concepibili col solo pensiero in quanto sussistenti secondo una legge numerica, da un lato; dall'altro, secondo la loro somiglianza di forma, per il continuo affluire di simulacri simili che contribuiscono a formare la stessa immagine, in forma simile alla umana]¹⁰⁸.

II. La morte non è niente per noi. Ciò che si dissolve non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità non è niente per noi.

III. Il limite estremo della grandezza dei piaceri è la rimozione di tutto il dolore. Dove sia il piacere, e per tutto il tempo che vi sia, non vi è posto per dolore fisico, o dell'anima, o per l'uno e l'altro insieme¹⁰⁹.

IV. Non dura ininterrottamente il dolore della carne; il suo culmine dura anzi un tempo brevissimo; e ciò che di esso appena oltrepassa il piacere non si protrae molti giorni nella nostra carne. Le lunghe malattie poi arrecano alla carne più piacere che dolore.

V. Non è possibile vivere felicemente senza anche vivere saggiamente, bene e giustamente, «né saggiamente e bene e giustamente» senza anche vivere felicemente¹¹⁰. A chi manchi ciò da cui deriva la possibilità di vivere saggiamente, bene, giustamente, manca anche la possibilità di una vita felice¹¹¹.

VI. Al fine di procurarsi sicurezza nei riguardi degli altri uomini, anche i beni del comando e del regno¹¹² sono beni secondo natura, in quanto con tali mezzi si sia capaci di procurarsela.

VII. Alcuni vollero divenire famosi e rinomati ritenendo così di procurarsi sicurezza nei riguardi degli altri uomini. Ammesso che in tal modo la loro vita

sia diventata veramente sicura, essi hanno acquistato un bene secondo natura; ma se la loro vita non lo è divenuta, non hanno raggiunto quel bene secondo natura sotto il cui impulso hanno agito fin dall'inizio.

VIII. Nessun piacere è di per sé stesso un male: però i mezzi per procurarsi certi piaceri arrecano molti più tormenti che piaceri.

IX. Se ogni piacere si intensificasse nel suo luogo e nella sua durata¹¹³, e pervadesse tutto il nostro composto o le parti più importanti del nostro essere, allora i piaceri non differirebbero gli uni dagli altri.

X. Se le cose che danno luogo ai piaceri propri dei dissoluti fossero anche tali da liberarci dai timori dell'animo circa i fenomeni celesti, la morte, il dolore, e ci insegnassero quale sia il limite dei desideri¹¹⁴, non avremmo niente da rimproverare a quelli: essi sarebbero infatti ricolmi di ogni piacere e non avrebbero mai da soffrire fisicamente o da affliggersi, nel che consiste appunto il male.

XI. Se non ci turbasse la paura dei fenomeni celesti e quella della morte, ch'essa possa essere qualcosa che ci tocchi da vicino, e il non conoscere il confine dei piaceri e dei dolori, non avremmo bisogno della scienza della natura.

XII. Non sarebbe possibile dissolvere ogni timore intorno alle cose di maggior importanza se non si sapesse quale sia la natura dell'universo, ma si vivesse in sospettoso timore delle cose che ci raccontano i miti; né sarebbe possibile cogliere i piaceri nella loro purezza senza la scienza della natura.

XIII. Non gioverebbe a niente il procurarsi sicurezza nei riguardi degli altri uomini finché si continuasse a nutrir timore riguardo a ciò che sta sopra di noi, o sottoterra, o in generale nell'infinito.

XIV. Se la sicurezza nei riguardi degli altri uomini deriva fino a un certo punto da una ben fondata situazione di potenza e ricchezza, la sicurezza più pura proviene dalla vita serena e dall'appartarsi dalla folla¹¹⁵.

XV. La ricchezza secondo natura ha confini ben precisati ed è facile a procacciarsi, quella secondo le vane opinioni cade in un processo all'infinito.

XVI. Poca importanza ha la sorte per il saggio, perché le cose più grandi e importanti sono governate dalla ragione, e così continuano e continueranno ad essere per tutto il corso del tempo.

XVII. Il giusto è privo in assoluto di turbamento, mentre l'ingiusto è ricolmo del turbamento più grande.

XVIII. Non cresce il piacere della carne, ma solo subisce variazione, una volta che sia rimossa tutta la sofferenza che viene dal bisogno. Il limite dei piaceri che la ragione ci prescrive¹¹⁶ è prodotto dal calcolo razionale di questi stessi di tutte le affezioni dello stesso tipo, che procurano all'anima i più grandi timori.

XIX. Un tempo illimitato contiene la stessa quantità di piacere che uno limitato, quando i confini dei piaceri si valutino con retto calcolo.

XX. La carne non ammette limiti nel piacere, e il tempo che serve a procurarle tale piacere è anch'esso senza limiti. Ma il pensiero che ha appreso a ragionare intorno al fine e al limite di ciò che è pertinente alla carne, e che ha soppresso il timore dell'eternità, ci rende possibile una vita perfetta, per cui non sentiamo più l'esigenza di un tempo infinito: esso non rifugge dal piacere né, quando le circostanze ci portano al momento di uscire dalla vita, può dire di andarsene avendo tralasciato qualcosa di ciò che rende questa ottima¹¹⁷.

XXI. Chi conosce i limiti della vita, sa che è facile rimuovere il dolore che proviene dal bisogno e ottenere ciò che rende la vita perfetta; sì che non ha affatto bisogno di tendere a cose che comportino lotta.

XXII. Bisogna ben valutare il fine che ci è dato¹¹⁸, e farsi di riportare tutte le nostre opinioni a una certezza evidente; o tutto quanto sarà pieno di insicurezza di giudizio e di turbamento.

XXIII. Se ti opporrai a tutte le sensazioni, non avrai più nemmeno criteri cui riferirti e perciò neanche modo di giudicare quelle che tu dici essere errate¹¹⁹.

XXIV. Se rifiuterai una sensazione senza ben distinguere fra ciò che è dovuto a opinione, ciò che attende conferma, ciò che è presente con evidenza in base a sensazione o ad affezione o a un qualunque atto di intuizione rappresentativa della mente¹²⁰, finirai col confondere anche le altre sensazioni con opinione vana, e non riuscirai più ad usare alcun criterio di giudizio. E se nelle nozioni fondate sull'opinione tu farai valere ugualmente sia ciò che attende conferma sia ciò che non riceve conferma, non potrai sfuggire all'errore, perché non ti sarai liberato assolutamente dall'ambiguità nel giudizio circa la verità o falsità di una conoscenza.

XXV. Se in ogni circostanza non rapporterai la tua azione al fine secondo

natura, ma, nella scelta o nel rifiuto, ti indirizzerai ad altro fine, le tue azioni non saranno in coerenza con le tue parole.

XXVI. Tutti quei desideri che, se non esauditi, non arrecano vera sofferenza non sono necessari: il loro stimolo è tale da potersi annientare facilmente quando appaiano indirizzati a cose difficili a ottenersi, o siano tali da recar danno.

XXVII. Di tutte le cose che la sapienza procura in vista della vita felice, il bene più grande è l'acquisto dell'amicizia.

XXVIII. La medesima persuasione che ci incoraggiò a credere che nessun male è eterno o lungamente duraturo cifa anche ritenere che la sicurezza più grande che si attui nelle cose finite è quella dell'amicizia¹²¹.

XXIX. Dei desideri alcuni sono naturali <e necessari, altri naturali e>¹²² non necessari, altri né naturali né necessari, ma nati solo da vana opinione. [Epicuro considera naturali e necessari quei piaceri che portano alla soppressione del dolore, per esempio bere quando si ha sete; naturali e non necessari quelli che rendono vario il piacere senza però comportare la cessazione di una sofferenza, per esempio il desiderio di cibi opulenti; non naturali né necessari quelli, ad esempio, di corone e statue in proprio onore].

XXX. Fra i desideri naturali che, se non vengono soddisfatti, non danno luogo a vera sofferenza, ve ne sono di quelli in cui sussiste una forte tensione; e questi hanno origine da vana opinione; e ci è difficile dissiparli non per la loro propria natura, ma per le stolte credenze degli uomini.

XXXI. Il giusto fondato sulla natura¹²³ è l'espressione dell'utilità che consiste nel non recare né ricevere reciprocamente danno.

XXXII. Per tutti quegli esseri viventi¹²⁴ che non ebbero la capacità di stringere patti reciproci circa il non recare né ricevere danno, non esiste né il giusto né l'ingiusto; e altrettanto si deve dire per quei popoli che non poterono o non vollero stringere patti per non recare e non ricevere danno.

XXXIII. La giustizia non esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci, e in quei luoghi nei quali si sia stretto un patto circa il non recare né ricevere danno.

XXXIV. L'ingiustizia non è di per sé un male, ma consiste nel timore che sorge dal sospetto di non poter sfuggire a coloro che sono stati preposti a punirlo.

XXXV. Colui che fa qualcosa di nascosto contro i pattistipulati reciprocamente circa il non recare né ricevere danno non può confidare di non essere scoperto, anche se per il presente ciò gli riesce infinite volte: non può mai sapere se riuscirà a non farsi scoprire fino alla sua morte¹²⁵.

XXXVI. In senso generale il giusto è uguale per tutti, in quanto è un accordo di utilità reciproca nella vita sociale; ma a seconda della particolarità dei luoghi e delle condizioni risulta che non per tutti il giusto è lo stesso.

XXXVII. Fra le cose che la legge prescrive come giuste, quella che è comprovata come utile dalle necessità dei rapporti sociali reciproci deve esser considerata come avente il requisito del giusto, sia essa la stessa per tutti o no; ma se si ponga una legge¹²⁶ che non risulti coerente all'utilità nei rapporti reciproci, essa non possiede la natura del giusto. Se poi ciò ch'era utile secondo giustizia viene a decadere, pur avendo per un certo tempo corrisposto alla prenozione del giusto, ciò non vuol dire che non lo fosse durante quel tempo, se non ci si vuole turbare per vane chiacchiere ma guardare sostanzialmente¹²⁷ ai fatti.

XXXVIII. Quando, senza che siano sopravvenute nuove circostanze, le cose sancite dalla legge come giuste si rive lano nella pratica non corrispondenti alla prenozione del giusto, vuol dire che in realtà non erano giuste. Ma quando, essendo sopravvenute nuove circostanze, quelle cose che erano prescritte come giuste non sono più utili, allora bisogna dire che esse sono state giuste fino a che sono state utili per la vita in comune dei cittadini, e che in seguito, quando non sono state più utili, non sono state più nemmeno giuste¹²⁸.

XXXIX. Si è disposto nella maniera migliore contro il turbamento che proviene dall'esterno colui che si è reso affini le cose possibili e non del tutto estranee le impossibili. Quanto a quelle cose riguardo a cui non ha avuto nemmeno tale potere, se ne è astenuto del tutto, fondandosi su tutto ciò che È utile a tale scopo¹²⁹.

XL. Tutti coloro che hanno avuto la possibilità di godere della massima sicurezza nei riguardi di coloro che li circondavano, vivono in comunità gli uni con gli altri nel modo più piacevole e nella più sicura fiducia; e, pur nutrendo fra loro i più stretti legami, non piangono la dipartita di quelli di loro che muoiono prematuramente, come se questi fossero da compiangere.

SENTENZE VATICANE¹³⁰

I (= *Ratae Seni*. I).

II (= *Ratae Sent*. II).

III (= *Ratae Sent*, IV).

IV. Ogni dolore è facilmente disprezzabile: ciò che ha intensa la sofferenza ha anche breve la durata, e ciò che a lungo dura nella carne reca una sofferenza mite¹³¹.

V (= *Ratae Sent*. V).

VI (= *Ratae Sent*, XXXV).

VII. Ben difficile è restar nascosto per chi commette ingiustizia; impossibile poi aver fiducia di poter continuare a restarlo.

VIII (= *Ratae Sent*. XV).

IX. La necessità è un male; ma non c'è alcuna necessità di vivere nella necessità.

X (= METRODORO fr. 37 Körte).

XI. Avviene per lo più tra gli uomini che l'inattività rechi torpore e l'attività agitazione.

XII (= *Ratae Sent*. XVII).

XIII (= *Ratae Sent*. XXVII).

XIV. Non nasciamo che una volta, due non ci è concesso, e poi ci è forza non esser più per l'eternità; e tu, che pur non sei padrone del tuo domani, procrastini la gioia¹³²; così la vita se ne va mentre s'indugia, e ciascuno di noi giunge alla morte senza mai aver goduto la pace.

XV. Siamo usi apprezzare i nostri costumi in quanto a noi propri, siano essi

buoni e imitati con emulazione dagli altri uomini o non lo siano; altrettanto occorre fare con quelli¹³³ del nostro prossimo, se si tratti di uomini equi.

XVI. Nessuno sceglie il male vedendo chiaramente che è tale; ma ne rimane preso se, ingannevolmente, lo considera un bene rispetto a un male maggiore.

XVII. Non il giovane è felice, ma il vecchio che ha vissuto bene; il giovane infatti, nel fiore dell'età¹³⁴, è spesso, per la sua mutevolezza di opinioni, facile bersaglio della sorte, mentre il vecchio è approdato alla sua vecchiaia come ad un porto, e quei beni che prima aveva sperato dubbiosamente li possiede ora racchiusi nella sicura gioia del ricordo.

XVIII. Se si sopprime il vedersi, il conversare, la continua vicinanza, si dissolve anche la passione amorosa.

XIX. Chi è dimentico del bene passato è già oggi un vecchio.

XX (= *Ratae Sent.* XXIX).

XXI. Sulla natura non bisogna esercitare violenza, ma opera di persuasione; e la persuaderemo soddisfacendo i desideri necessari, quelli naturali se non rechino danno, respingendo aspramente quelli dannosi¹³⁵.

XXII (= *Ratae Sent.* XIX).

XXIII. Ogni amicizia è desiderabile di per sé, anche se ha avuto il suo inizio dall'utilità¹³⁶.

XXIV. I sogni non hanno natura divina né capacità divinatoria, ma derivano da un afflusso di simulacri¹³⁷.

XXV. La povertà che si misura sul fine secondo natura è una grande ricchezza, mentre la ricchezza che non conosce misura è una grande povertà.

XXVI. Bisogna convincersi che il discorso lungo e il discorso breve tendono allo stesso scopo.

XXVII. Nelle altre occupazioni si raggiunge sì e no il frutto quando le abbiamo portate a termine; nella filosofia invece la gioia si accompagna allo stesso atto del conoscere; il godimento infatti non viene dopo l'apprendere, ma l'apprendere e il piacere procedono di pari passo¹³⁸.

XXVIII. Non sono da apprezzarsi i troppo facili all'amicizia, ma neanche i

troppo esitanti; per amore dell'amicizia bisogna infatti arrischiarsi nell'amore¹³⁹.

XXIX. In piena libertà di parole¹⁴⁰ vorrei predire, indagando sulla natura, ciò che sarà utile a tutti gli uomini, anche se nessuno mi dovesse comprendere, piuttosto che, consentendo alle opinioni, godere il frequente plauso tributatomi dalle folle.

XXX (= METRODORO, fr. 53 Körte).

XXXI (= METRODORO, fr. 51 Körte).

XXXII. La venerazione per il saggio è un gran bene per colui che la esercita¹⁴¹.

XXXIII. Ci grida la carne: non aver fame, non aversete, non aver freddo. Chi ottenga questo e possa speraredi continuare a ottenerlo, potrebbe gaggiare in felicità con lo stesso Zeus¹⁴².

XXXIV. Non abbiamo tanto necessità dell'aiuto degli amici quanto della fiducia nel loro aiuto.

XXXV. Non bisogna guastarsi ciò che si ha col desiderio di ciò che non si ha, ma riflettere che anche questo che si possiede faceva già parte dei nostri desideri.

XXXVI (= ERMARCO, fr. 54 Krohn).

XXXVII. La natura è debole nei confronti del male, non nei confronti del bene: ha infatti nei piaceri la sua salvezza, nei dolori la sua rovina.

XXXVIII. Uomo assolutamente da poco è quello per cui sussistono molte ragioni convincenti di abbandonare lavita¹⁴³.

XXXIX. Non sa esercitare l'amicizia chi cerca sempre in ogni occasione l'utile, ma nemmeno chi non sa mai unire l'amicizia all'utilità: l'uno col pretesto dell'affetto mercanteggia il cambio, ma l'altro si taglia via ogni buona speranza per il futuro.

XL. Chi dice che tutto si verifica per necessità non ha niente da rimproverare a chi nega che tutto avvenga per necessità: giacché afferma che questo stesso avviene per necessità.

XLI. Bisogna insieme ridere¹⁴⁴ e attendere alla filosofia, alle occupazioni a

noi proprie e all'esercizio di tutte le nostrefacoltà, senza mai smettere di proclamare le massime della retta filosofia.

XLII. Il sopravvenire del massimo bene si verifica contemporaneamente alla liberazione <dal male>¹⁴⁵.

XLIII. L'amore del denaro con ingiustizia è cosa empia, ma anche secondo giustizia è brutto: sconveniente è risparmiare sordidamente anche senza andar contro la giustizia.

XLIV. Il saggio, a confronto con le necessità della vita, sa dare piuttosto che ricevere: tanto è il tesoro di autosufficienza che si è procacciato.

XLV. La scienza della natura non forma uomini vani, spacciatori di parole, ostentatori di quella cultura ch'è tanto vantata presso il volgo, ma uomini fieri, autosufficienti, che fanno grande considerazione dei beni loro propri, non di quelli che derivano dagli eventi¹⁴⁶.

XLVI. Scacciamo da noi le cattive abitudini, come uomini cattivi che ci abbiano nuociuto molto per lungo tempo.

XLVII (= METRODORO, fr. 49 Körte).

XLVIII. Sforzarci, fino a che siamo in via, che l'ultimo tratto sia migliore del precedente; giunti alla meta, moderatamente rallegarci.

XLIX (= *Ratae Sent.* XII).

L (= *Ratae Sent.* VIII).

LI (= METRODORO¹⁴⁷).

LII. L'amicizia trascorre per la terra, annunciando a tutti noi di destarci per darci gioia l'un l'altro¹⁴⁸.

LIII. Non si deve invidiare nessuno: i buoni non meritano che li si invidii; quanto ai cattivi, più essi hanno buona fortuna e più rovinano se stessi.

LIV. Non bisogna far finta di filosofare, ma filosofare per davvero; non abbiamo bisogno di sembrare sani, ma di esserlo veramente¹⁴⁹.

LV. Bisogna curare le sventure col grato ricordo dei beni goduti¹⁵⁰ e con la considerazione che non è possibile far sì che non sia avvenuto ciò ch'è avvenuto.

LVI-LVII¹⁵¹. Il saggio non soffre più se è messo alla tortura <che se è messo alla tortura un amico; e saprà morire per lui; se mai tradisse> l'amico, la sua vita per questa infedeltà sarà sovvertita e sconvolta.

LVIII. Liberiamoci una buona volta dal carcere delle occupazioni quotidiane e della politica.

LIX. Non il ventre è insaziabile, come dice il volgo, ma solo la falsa opinione che parla appunto di insaziabilità del ventre.

LX. Ognuno se ne va dalla vita come se l'avesse appena iniziata¹⁵².

LXI. Bellissima è la vista del prossimo se subito nasca accordo¹⁵³ al primo incontro, o almeno una seria disposizione a ciò.

LXII. Se l'ira dei genitori verso i figli è coerente a giustizia, è cosa stolta opporvisi e non pregare per ottenere il perdono, ma se è contro il giusto e irragionevole, è ridicolo esasperare questa irragionevolezza opponendo visi con la forza¹⁵⁴ anziché cercare di ricondurlo alla tranquillità diversamente, con buoni ragionamenti.

LXIII. Anche nella parsimonia c'è una giusta proporzione, e a chi la trascura capita press'a poco lo stesso che se si lasciasse trascinare dall'illimitatezza dei desideri.

LXIV. Il plauso degli altri deve seguire spontaneamente; quanto a noi, dobbiamo occuparci solo della cura dell'anima nostra.

LXV. È stolto chiedere agli dèi quello che possiamo procurarci da noi stessi¹⁵⁵.

LXVI. Partecipiamo ai dolori degli amici non con lamenti, ma con opere.

LXVII. Una vita libera non può tendere all'acquisto di grandi ricchezze, perché ciò non è facile senza rendersi schiavi delle folle e dei monarchi; in realtà essa possiede già tutto con continua abbondanza; e anche se, per sorte, si trovasse a disporre di grandi ricchezze, facilmente saprebbe distribuirle sì da procurarsi la benevolenza del prossimo.

LXVIII. Niente è sufficiente a colui cui il sufficiente non basta.

LXIX. La scontentezza dell'anima ha sempre reso l'essere vivente avido di infinita varietà nel modo di vivere.

LXX. Non fare nella tua vita nulla di cui possa spaventarti l'idea che possa esser conosciuto dal tuo prossimo.

LXXI. Per tutti i desideri bisogna porsi questa domanda: che cosa accadrà se si compie ciò cui questo mio desiderio tende? che cosa se non si compie?

LXXII (= *Ratae Sent.* XIII).

LXXIII. Anche il fatto che il nostro corpo abbia già conosciuto certi dolori può giovarci per saperci guardare da altri dello stesso tipo.

LXXIV. Nella discussione fra coloro che amano i ragionamenti, guadagna più chi perde, in quanto apprende.

LXXV. È ingrata verso i beni trascorsi la massima: «guarda al fine di una lunga vita».

LXXVI. Sei giunto alla vecchiaia tale quale io raccomando che vi si giunga; e, hai saputo ben distinguere che cosa voglia dire filosofare per sé stesso e che cosa per i nostri compatrioti. Me ne rallegro con te¹⁵⁶.

LXXVII. Il maggior frutto dell'autosufficienza è la libertà.

LXXVIII. L'uomo onesto coltiva soprattutto sapienza e amicizia; e di questi l'uno è bene mortale, l'altro immortale¹⁵⁷.

LXXIX. L'uomo privo di turbamenti procura serenità a sé e ad altri.

LXXX. Per il giovane è salvezza il conservare la propria giovinezza, e guardarsi da tutto ciò che ci danneggia con l'assillo dei desideri.

LXXXI. Né la ricchezza più grande, né la fama presso il volgo, né la gran rinomanza, né altre fra quelle cose che dipendono da cause indefinite sono capaci di liberare dal turbamento dell'anima e di procurare una vera gioia.

DELLA NATURA

LIBRO I¹⁵⁸.

LIBRO II.

Pap. Here. 1149/993, 16, IV segg. (24, 36 segg. Ari.²)¹⁵⁹.

16, IV. ...Ci accingiamo ora a parlare della velocità del moto dei simulacri. Per prima cosa la sottigliezza, di gran lunga su <periore> a quella sottigliezza che può cadere sotto i nostri sensi, spiega la insuperabile velocità dei simulacri nel loro moto... <Nessun dato dell'esperienza contraddice alla supposizione che i simulacri siano> estremamente leggeri; e se sono estremamente leggeri è chiaro anche che hanno un 16, v. moto e <strema> mente veloce. E se in assoluto gli atomi sono equiveloci, <si può> dire <quasi lo stesso dei simulacri>, per il fatto che <si muovono> verso una sola <direzione> in una certa contin<uità> e non sono spinti nelle <dire>zioni opposte¹⁶⁰...

...Il dire, riguardo ai simulacri, che così stanno le cose, 17, v. non è in niente contra <ddetto> dai dati dell'esperienza. Si 18, I. rende dunque di nuovo evidente che i simulacri hanno una velocità insuperabile nel loro <mot>o. E anche in quest'altro modo sarà possibile dimostrare la velocità dei simulacri: dal momento che il loro <flusso> è veloce, in quanto ha una grandissima leggerezza, <e possiede anche una certa forza propulsiva che lo fa attraversare rapidamente l'aria immensa>¹⁶¹, bisogna credere che anche i simulacri possiedano in sé questa capacità. Se soltanto ciò ch'è solido potesse 18, II. <produr>re <pro>pulsioni, e non lo potessero i simulacri, soltanto i solidi, e non i simulacri, potrebbero muoversi di un moto <prop>ulsivo siffatto; o almeno non potrebbero muoversi secondo un moto propulsivo vero e proprio, anche se certo, in ogni caso, potendo muoversi di quel moto ch'è <pro>vocato immediatamente tutt'intorno da un vuoto a ciò atto, per via del loro stesso contrarsi acquistando in leggerezza, sottigliezza, pic<colezza>¹⁶²... Ma, dal momento che è anche <impossibile che <mol>te <forme> corpor<ee> <emett>ano <per propulsione un simulacro se non si ammetta che questo possa comportarsi come un> solido, com'è possibile credere che, dal momento che i simulacri possiedono questo tipo di velocità, non abbiano anche un'analogha capacità di propulsione?...¹⁶³.

19, I. ...Secondo dunque tutti i <mo>di che conosciamo possiamo vedere che la velocità è propria di <tutt>i i corpi, e che i simulacri pos>sono velocemente compiere il tragitto per gli <spa>zi più lunghi. Si può ben vedere come essi abbiano quella dispo<sizione armonica che permette loro> di passare facilmente <dovunque>...

Non irragionevolmente diremo quindi che i simulacri hanno possibilità di passaggio dovunque.

...<Dal momento che il simulacro ha una sua simmetria interna che lo rende simile?> ai solidi¹⁶⁴, e che ha le stesse 19, II. dimensioni nella sua profondità a parte il fatto che non è <comp>osto di più corpi in profondità, ma ha semplicemente la stessa disposizione nel proprio <vuoto in>terno — essi osano parlare così stoltamente da affermare che già la semplice leggerezza permette di <passare> attraverso <i muri e gli aggregati degli altri solidi; e dicono che questo lo confermano anche i sensi; e che una realtà tale da avere uno spazio 19, III. vuoto al suo interno e da essere in pari tempo simile per natura a un oggetto non altrettanto dotato di spazio vuoto nel suo interno non ha nessuna probabilità di più di poter passare <attraverso i m>uri conservando la stessa <stru>ttura rispetto al solido da cui proviene <che non quelle realtà il cui attributo è semplicemente la leggerezza>... <Come esempio, si riferiscono> a quelle realtà che non hanno una forma definita, il ven<to> intendo dire, e altre del genere; <secondo loro> anche tali realtà, che sono dotate di una sottigliezza di tutt'altra specie rispetto a quelle che hanno invece una certa consi 20, I. stenza esteriore e uno spazio vuoto all'interno, <potreb>bero anch'esse <passare> attraverso i corpi solidi. Così avviene che costoro, trattando dei simulacri, avanzino intorno a questa opinione errata, proprio per quella ambiguità terminologica che c'è dell'attributo della sottigliezza¹⁶⁵, senza porre attenzione alla differenza che sussiste <fra realtà del tipo cui alludono e i simulacri stessi>...

...Non si capirà come accada che essi <pas>sino attraverso 20, II. i corpi solidi più di quanto non si capisca che i corpi che oppongono resistenza passino attraverso i composti di quelli, se non si dimostri ch'è loro possibile quel modo di passare attraverso i corpi di cui sopra si è detto. E quindi, come pure ho già detto, bisogna por bene mente a tutta la disposizione generale¹⁶⁶ che è propria di questo aspetto della dottrina. C'è infatti una forma abbreviata per conoscere...

Abbiamo dunque dimostrato che esistono simulacri, che 20, III. si formano con la rapidità del pensiero, che hanno moti di velocità insuperabile. Ciò che consegue a tutto questo lo prenderemo in esame nel seguito della trattazione¹⁶⁷.

LIBRO IV¹⁶⁸.

LIBRO XI.

Pap. 1042 8 I - pap. 154 22 III <26, 26 segg. Arr.²> ¹⁶⁹.

Pap. 1042 9 IV segg. <26, 38 Arr.²> ¹⁷⁰.

9, iv. ...Penso che coloro che hanno escogitato tali cose, dicole macchine astronomiche¹⁷¹, e si arrovellano di continuo intorno a tutto questo, non solo per le <diffi>coltà che si presentano loro circa i moti orbitali, ma anche per quelle riguardanti rindeterminatezza dei fenomeni del sorgere e del tramontare del sole, evidentemente non possono, dal momento che con gli strumenti non riescono a ottenere alcun risultato, cogliere con la mente una fedele riproduzione dei 9, v. fenomeni, <Chi ben ragiona, al contrario¹⁷²>, tralascia la finzione e la forzatura che c'è nel credere che gli esempi ottenuti con le macchine rappresentino una vera analogia coi fenomeni celesti. Occorre, io penso, che chi ben ragiona distingua anzitutto chiaramente ciò di cui parla, se del cosmo e dei fenomeni che in esso si verificano o, invece, delle immagini superflue¹⁷³ inviate dalla vista alla mente...

...né, ritengo, quando si trovi a considerare l'oggetto che 9, vi. gli si presenta, senza peraltro saper distinguere ciò che si afferma esser l'oggetto stesso e ciò che si afferma circa tutte quelle rappresentazioni che vengono comprese nell'ambito dell'oggetto stesso. E, se tante <rappre>sentazioni possono verificarsi in base a un oggetto piccolissimo, per non dire un cosmo piccolissimo, ben a ragione egli proverà un senso di scoraggiamento circa <la possibilità di conoscere> quei fenomeni relativi al sorgere e al tramontare di cui prima si è detto¹⁷⁴...

10, i. ...Se non vogliamo mettere in rapporto con questi fatti reali un'immagine nostra del tutto inventata dei due processi opposti del sorgere e del tramonto, dobbiamo cogliere col pensiero dall'oggetto stesso il nostro riferimento, proprio in relazione al sorgere e al tramontare del sole e della luna, e riconosceremo che questo processo si svolge <sempre> allo stesso modo nei due sensi opposti. Ma è seguendo la realtà oggettiva di per sé, e non dal nostro punto di vista soggettivo¹⁷⁵, che bisogna riconoscere come diverse fra loro siano le disposizioni di questi fenomeni. Questo è quanto si deve ritenere a proposito di questa questione.

Quanto ai sostegni che son posti sotto la terra, e che chiamiamo «natura <ra> da»¹⁷⁶...

10, ii. ...essendo separata da una certa distanza; così la mente comprenderà in modo più sicuro e in maniera più conforme ai dati deir esperienza la questione dell'immobilità della terra. La densità della parte infeiore è da

pensarsi in continuità con quella della parte superiore, di modo che, per la lorocapacità di opporre resistenza¹⁷⁷, esse possie <dono> la proporzione atta a garantire alla terra l'immobilità. Nessun turba<mento> ci darà poi il moto circolare del so<le>, se pensiamo in quanti modi può verificarsi <ciascuno> di quei fenomeni di cui siamo spettatori. E tra questi fenomeni, Fequidistanza è causa del fatto che la terra non partecipa <di alcun movimento?> ...¹⁷⁸.

<essi dicono che la terra né di aria né di altri sostegni>¹⁷⁹ **10**, III. avrà bisogno; infatti, per il semplice fatto che dista ugualmente da ogni parte, essa non potrà inclinare in particolare verso nessuna. Ma invece questo avviene proprio in virtù deir aria: per il fatto cioè che, rivestita di essa la terra ugualmente da ogni parte, è in ogni punto equidistante dal <cerchio vortico> so¹⁸⁰. Quel tale filosofo dice che per tale ragione la terra sta in mezzo del cosmo, e che non è affatto impossibile che la ragione sia questa¹⁸¹; afferma cioè, insomma, che è questa la causa della sua immobilità, senza tener conto di ciò che a sua volta è causa di questo fatto. In realtà causa delFequidistanza è il rivestimento d'aria, ch'è uguale da ogniparte, come <disse> uno di quegli uomini divini¹⁸²; è questo che ha fatto sì che la terra rimanesse, premuta ugualmente da ogni parte, <al centro> del cer<chio vortico>so in mezzo al cosmo...

10, IV. ...<Sembra più errato> ¹⁸³ dire che questa è la causa, l'equidistanza, piuttosto che il dire semplicemente ch'è il <rima>nere della terra al centro del cosmo che ne causa rimmobilità¹⁸⁴...

Quanto a coloro però che già hanno escogitato la teoria dei sostegni di aria, anche se le loro teorie sono in accordo con le nostre, non dobbiamo per questo giudicarli molto migliori di quegli altri; infatti hanno messo in rapporto fra loro fatti che in realtà sono est<ranei> reciprocamente. E questo anche se qualche volta può accadere di doverli giustamente contrapporre a quegli altri filosofi di cui si è detto. Non dobbiamo, dico, ritenerli migliori in molte cose, né per tutto il loro metodo, o alcuni addirittura in assoluto. Infatti le teorie da loro sostenute son cadute per la forma strana di relazione che implicavano...,¹⁸⁵. II, I

Tutte queste cose sono dunque dette da noi in questo libro in base al nostro assunto iniziale¹⁸⁶; nei seguenti risolveremo altre questioni relative ai fenomeni celesti.

LIBRO XII.

LIBRO XIII¹⁸⁷

LIBRO XIV.

...<app>are che alcuni, anche con questo <movi>mento, producono figure circolari vu<ote>; altri hanno un moto <var>io e veloce, al fine di formare un intreccio <con> altri elementi che incontrano, per la loro forma <rot>onda; altri poi producono <aggre>gati che però sono <facili a dissol versi> [189](#). <Aggregati vari provengono da ogni tipo di elementi atti a produrli> [190](#); quelli che io chiamo separanti, o, per così dire, «re<spin>genti», sono incompatibi<li reciproca>mente, e da questi non può derivare nessuna cosa che abbia carattere di unità. Quelli da cui derivano, per esempio, una pianta o <un animale>, li si potrebbe <chiamare tali da garantire la sussistenza>...[191](#).

...è desiderabile anche questo, che ognuno che si trovi invischiato in certe superflue preoccupazioni, trovi un certo tipo di rimedio per cui, attraverso la presentazione di <più> spiegazioni relative alla sc<ienza della na>tura[192](#), sia liberato dal <timo>re che a tali preoccupazioni è congiunto...

II, I sostengono che, con la condensazione delle nuvole, per mezzo della stessa natura dell'<ar>ia si produce la natura dell'acqua, e credono che questa sia una prova che tutte le cose derivano da una stessa na<tura> [193](#)... Ma anche di 13, I se<dice>nti filosofi, per <Zeus>, se è lecito chiamare così i seguaci di Demo<crito>...[194](#).

13, III <Altri sostengono> che non per condensazione o ra<refa>zione di <questa realtà> si generano le cose, ma per differenze di forme nelle posizioni[195](#)...

<si deve dire però che> quelli che fissano una forma 14, I. specifica dal fu<oc>o, o della terra, o deiracqua, o dell'<ar>ia, sono ben più ridicoli di quelli che non ne fissano alcuna, pur ammettendo, di buon grado o no, che nelle varie combinazioni[196](#), per ciascuno degli aggregati che abbiamo detto avere una forma specifica, vi siano tipi particolari di figure. Questi ultimi sono certamente in errore per ciò che riferisce agli elementi; ma si può dire che, se sapessero andare oltre nelle loro affermazioni, arriverebbero a conclusioni di una certa coerenza, soprattutto per ciò che riguarda le trasformazioni che avvengono nelle mescolanze[197](#).

...come si potrebbe pensare indivisibili l'acqua, l'aria, il 14, II. fuoco, dal momento che neppure la terra si può pensarla solida e indistruttibile? e tanto meno gli altri elementi, quindi. Dall'altra parte, si <rischia> di dividere <air> infinito ciascuno di <questi>, e così arrivano a fare alcuni che lo proclamano addirittura apertamente[198](#). Se i diversi elementi non saranno considerati assolutamente compatti, dividendosi in sezioni essi daranno luogo a molte e varie specie di figure; non certo però a triangoli, o piramidi, o cubi, o qualsiasi altro tipo di figura definita. I filosofi che affermano questo non potrebbero addurre alcuna prova credibile che le realtà che cadono sotto i sensi si possano dividere in 14, III. queste quattro forme piuttosto che in innumerevoli altre[199](#).

Concediamo che al fuoco si addica la forma della piramide e le altre figure agli altri elementi, in accordo con quello che è il loro aspetto visibile²⁰⁰: se è così, non sembra, per esempio, di poter affermare che il fuoco abbia solo quella particolare forma visibile di figura che costui intende assegnargli; non sempre ha quella forma né la riscontriamo tale per ogni specie di sostanza ignea; essa è propria solo alla fiamma, e anche questo in particolari condizioni di am<biente²⁰¹>. Tuttavia, pur nella sua propensione a porre tali forme, sembra che talvolta costui, nel fissare una forma per il fuoco, <faccia qualche distinzione, se am<mette che, essendovi diverse specie di fuoco, bisogna ritenere varie anche le figure di questo>²⁰²...

...il fuoco, essendo un corpo assolutamente sottile, r<om>pe 14, iv. ripetutamente²⁰³ la pressione delFaria, non potendo stare racchiuso dalFaria in un aggregato che ammetta stretta unione delle parti. Né ciò ch'è pesante né ciò ch'è sottile, infatti, quando pesantezza e sottigliezza siano giunte a un certo grado, possono subire pressione; è necessario, perché ciò avvenga, una certa disposizione simmetrica. Ma anche in questo egli, pur argomentando in base alla rappresentazione sensibile, per analogia, lo ha fatto in maniera ridicola²⁰⁴, senza esser capace di trarre rettamente conclusioni, partendo dai dati dell'esperienza, circa ciò che oltrepassai sensi...

...Quanto a quei triangoli con cui egli ritiene di poter 15, i. costruire le altre figure, se li ha concepiti veramente come atomi, perché non ha dato una vera e propria dimostrazione che si tratta di corpi indivisibili? E se essi non sono indivisibili, perché mai si dovrebbe ritenere che tutte le altre figure siano formate da questi, se questi a loro volta sono formati da altri?

Ma parleremo in seguito di ciò più a lungo. Per ora è sufficiente dire che <quell'uomo è caduto nel ridicolo, tanto per fare un esempio, nel condan<nare>, come fa, <tut>te le altre infinite forme che sono <percepi>bili dai <sen>si²⁰⁵, mentre poi prende <in considerazione fig>ure di cui non è possibile <ragio>nare, come già si è detto nella parte <precedente della <nostra> ricerca²⁰⁶.

...La figura ch'egli attribuisce loro non è del tutto discordante²⁰⁷ dalle affezioni dei sensi che sono causate da quei 15, ii. quattro elementi stessi, soprattutto le prime due²⁰⁸, o altrimenti si può dire ch'essa è qualcosa avente già una certa somiglianza di struttura²⁰⁹ rispetto a ciò che appare ai sensi. Ma ormai basta con questo argomento.

Voglio ora dire qualche parola circa coloro che, quando qualcuno dà un certo nome a una certa sostanza, credono subito che da parte sua si voglia imitare quelli che usano determinate espressioni, o, quando faccia una necessaria d<istinzion>e in merito a una certa espressione, che voglia imitare chi fa uso di sofismi in questo campo²¹⁰... «Il giusto procedere nel

ragionamento sembra invece proprio?»²¹¹ dicolui che compie collegamenti logici concordanti e conse 15, III. guenti, ed estraneo invece a colui che mescola con dottrine non appropriate un principio che in certo modo è giusto, ma indovinato da lui per puro caso. L'eclettico non è colui che congiunge insieme elementi sparsi di dottrina con altri estranei alla dottrina propria, ma è colui che mette insieme elementi di dottrine che non vanno d'accordo tra loro, si tratti di dottrine pr<oprie> o altrui: per esempio nel caso che uno affermi con ragionevolezza una dottrina ch'è di Empedocle, ma senza <ragione> congiunga poi a caso a questa un'altra convinzione...²¹² <Ma il saggio niente di incoerente a se stesso di>ce²¹³, né loda uno e quindi un altro che 15, IV sostiene opinioni contrarie, né approva qualcosa che uno dica e poi qualcosa di opposto detto da un altro. E, quando loda la forma della retta opinione di uno e poi quella di un altro, non lo fa con espressioni di pensiero fra loro contrarie, ma coerenti; e così sempre si comporta. Soprattutto, come ho già detto, non ritiene giusto prendere in considerazione dottrine di alcuni e non di altri; sì che gli sembra ragionevole anche addurre l'esempio di p<oe>ti, sofist<i, ret>ori, che <salvano>²¹⁴ tutto ciò che ha una retta conclusione...

<Non sembra tuttavia esser saggio colui che presta 16, I. orecchio> a coloro che causano <a chi li frequenta>²¹⁵ perturbazioni derivanti da conclusioni retoriche e da sentenze vane; e sembra essere in errore colui che cerca di mettere insieme cose discordanti, e che prima fa il proposito di seguire un maestro, poi improvvisamente comincia a seguirne un altro, e così poi, dopo tale inizio, continua a passare dall'uno all'altro... Non così invece colui che, se anche non fa proposito in assoluto di valersi soltanto di una determinata dottrina, si preoccupa però di trasferire nella <dottrina> propria o di adattare ad essa ciò che, in quella altrui, si trovi ad essere non er<rato>, o di poco <diff>erente 16, II. dalla dottrina sua <propria>...²¹⁶ È giusto, invece, dire che errano, e che vagolano qua e là in maniera eclettica, quelli che rovinano anche ciò che, per un caso fortuito della natura di tali cose, aveva la forma di una retta conclusione. E lasciamo poi stare quelli che, per via dell'uso indiffer<enzia>to di un nome o di un'espressione, cosa che può succedere per ragionamento calcolato o per puro caso, non riescono a cogliere le differenze²¹⁷.

LIBRO XV.

Pap. 1151 <30, 1-35 Arr.²> ²¹⁸.

LIBRO XXVIII.

Pap. 1479/1417 <31, 4 segg. Arr.²> ²¹⁹.

...Qui sta la natura <intattile> secondo l'opinione di c<olui> che per la prima volta ha pensato il vuoto nel suo insieme e 12.III sotto rapporti di spazio e tempo²²⁰. Così esso è pensato in quegli scritti in cui ci si è espressi circa i primi che hanno conosciuto tali <ragionamenti?>²²¹... E poi riprendendo In mano quel libro abbiamo scritto diligentemente cose su cui ...vorremmo fare ancora più lungo discorso...²²²

<Non è lecito fare in forma varia e molteplice>²²³ cambia 12, IV menti di denominazioni. Poco è permesso cambiare riguardo a tutte quelle cose <che si riferiscono> alle sensazioni: solo è possibile, per quelle che, mentre in un primo tempo si credette di formularle in un certo modo secondo un metodo non basato sulla rap<prese>ntazione sensibile, abbiamo poi dovuto cambiare essendoci accorti, in base a una certa riflessione, che non erano rispondenti. La maggior parte di quelle che sono state <ac>colte <senza un> fondamento nella comprensione della realtà²²⁴, le ha poi rimosse il t<empo> stesso, cambiandole o obliterandole con il mutamento di un nome o di un'espressione <verb>ale...

²²⁵.

15, I. ...Per via dell'acutezza della visione ch'è propria dei sensi, in quel genere di cose che si pensano in forma di aporia o argomentando su ciò ch'è oscuro, bisognerà ritenere che per tutti gli uomini un ragionamento diventa chiaro per analogia²²⁶ sulla base dei dati dell'esperienza. Sì che, secondo questo metodo, potrai riferire tali detti ai <principi> stessi o a ciò che <comunque va al di là dei sensi>²²⁷.

15, II. ...Né riuscirai a distinguere <la differenza>²²⁸ fra l'opinione del saggio e quella di chi non lo è se non ti rifarai di continuo a <quanto si è detto sopra> circa la mancanza di conferma o l'attestazione contraria. Tu hai posto alcuni nomi

15, IV. immediatamente valendoti della stessa espressione, per indicare l'errore compiuto dai molti riguardo alle stesse sensazioni...²²⁹.

16, III. ...Ma perché la nostra dottrina fosse ancora più <d'accordo> con ciò che vogliamo²³⁰, dovunque abbiamo detto e pensato la stessa cosa, secondo la dottrina dell'interpretazione che proponiamo: che cioè ogni errore degli uomini non ha altra forma se non quella che deriva dalle anticipazioni e, per ciò che riguarda gli oggetti dell'esperienza, dai molti <modi> di dire <abi>tuali...

...Questo egli disse con tali parole, o Metrodoro²³¹. Ma, 17, I. per Zeus, per ciò che riguarda la conoscenza dei particolari, non diremo certo che il sillogismo sia <capace> di farci conoscere alcunché...²³². Se poi non osservi il <modo> usuale di esprimere una cosa, e aggiungi <a ca>so qualcosa di nuovo nell'uso proprio del vocabolo, non potrai certo far capire, quando pronunci una qualsiasi parola, che hai in mente 17, II. quella determinata cosa, e non potrai riflettere a dovere circa il trattamento indiscriminato²³³ di nomi e

oggetti.

Ho visto del resto che, anche non ammettendo che vi fosse differenza fra questi e quei nomi, tuttavia compivi poi una scelta delle espressioni per la convinzione che alcune fossero migl'iori di altre. Tuttavia, con lo stesso tuo affermare ch'è possibile usare le parole ad arbitrio per designare gli oggetti, mostravi a noi, a noi che siamo partecipi della stessa <sapienza>²³⁴, che è in realtà più proprio <affermare che è necessaria una scelta accurata delle parole?>²³⁵.

...La forma del ragionamento analogico che allora tu usavi²³⁶ la comprendo adesso, mentre allora non la comprendevo; così come vedo ora, mentre non le vedevo allora, le difficoltà particolari di esprimere rettamente le singole

17, III. cose; e così come vedo chiaramente quelle cose che allora non mi constavano bene nel loro accordo, per cui sono stato variamente in difficoltà. Ciò che dicevamo allora era che si potesse far uso, nell'insegnamento, delle stesse espressioni in base alle stesse scelte, purché sempre si avesse cura di sceglierle della stessa specie e non si cadesse in parole di natura molto diversa.. Sono ora persuaso che bisogna distinguere bene fra di loro i nomi che occasionalmente si trovino ad essere applicati alle stesse cose, secondo le distinzioni che abbiamo detto sopra, e non riferendoci a quella che potrebbe essere un'opinione particolare. Non ti pare 17, IV. opportuno ch'io continui a discorrere ancora di questo? È bene farlo, o Metrodoro. E credo che tu stesso potresti addurre diversi esempi di cose che hai visto intese in maniera ridicola da parte di alcuni, in tutti i modi fuorché in quello ch'è pensabile in coerenza col significato delle parole; per quanto le nostre espressioni non fossero affatto usate fuori dell'uso comune, né mai avessimo cambiato alcuna denominazione a proposito di cose manifeste. È infatti già ridicolo far ciò quando ci si riferisce a realtà che non si rivelano ai sensi?>; ma ancora più stolto è poi me<ttre insieme> tutti questi <sofismi>...²³⁷.

<Se alcuni si diano a raccogliere un'infinità di cose di questo tipo²³⁸> la cosa diverrà del tutto ridicola; e non solo ciò si può dire per quelle metafore eh'essi hanno <tratto per induzione> da cose non conoscibili ad altre ugualmente <non sono> scibili; ma anche per quegli stessi errori che già denunciammo nello scritto *Sull'ambiguità* Ma infine, che cosa ci importa di costoro? Più volte si è già detto fino a che punto 18, I. dobbiamo preoccuparci di loro, e fino a che punto e in qual caso sia meglio non farne neanche menzione. Bisogna, invece, rivolgere sempre i nostri discorsi a coloro che sono ben saldi nella via della felicità e ben preparati ad essa²³⁹.

...<Dicendo che il falso risiede> nelle opinioni, ho riflettuto spesso su questo: che, dal momento ch'io proponevo difficoltà che qualcuno avrebbe potuto ritorcere contro di me, in quanto mi era accaduto di trattare lo stesso

problema nel mio scritto, forse a molti potrebbe sembrare che proprio dietro quelle mie espressioni si nascondesse una falsa opinione, o dal punto di vista intuitivo, in forma concettuale o in forma rappresentativa²⁴⁰, o dal punto di vista teoretico **18, II.** per via di ragionamento, oppure ancora in altro modo, non in rapporto all'intuizione né ad alcuno degli altri principi conoscitivi posti, ma per via di un moto psichico del tutto spontaneo²⁴¹. Tuttavia, ora che la mia spiegazione si riconnette con coerenza agli altri principi, ecco che c'è piena possibilità di risalire, dalla distinzione che ho posta, alla verità. Ma tu non lasciare che altri mai tenti di riallacciare quanto tu dici a tale sospetto; «volgiti» invece alla riflessione razionale...²⁴².

«Credo che la verità²⁴³ non sia più chiara» a colui che non può spiegare come si sia formata o no una data cosa di quanto non lo sia nel caso che manchi la capacità di distinguere col ragionamento fra ciò che uno dice e il suo pensiero che può essere contrario. Per siffatti procedimenti, **18, III.** e non per questi soli, si potrebbe sempre sospettare che quel brav'uomo pensi ora il contrario di prima, o addirittura non accetti «nessun» a delle due opinioni «op» poste, dal momento che mi consta che, per cose che non sussistono, non ci può essere opinione fondata sull'intuizione...²⁴⁴. Che ogni tipo di opinione conduca di conseguenza immediata a un atto di riflessione, non credo sia possibile; basta che, se si abbia solo una certa capacità di riflessione, si sia pronti a valersi, sulla base di circostanze propizie, di un atto razionale di riflessione²⁴⁵ ... Anche chi non abbia compiuto questo atto e si valga di un ragionamento più modesto, tuttavia facendo attenzione potrà argomentare sulla base di un'azione che veda verificarsi; e non similmente anche se si tratti di compiere una scelta o un rifiuto, potrà raggiungere una conclusione corretta²⁴⁶. Quanto poi a quelle opinioni che non riguardano Fazione, dico quelle che non sono basate sull'intuizione e che si riferiscono alla nostra parte teoretica²⁴⁷, in tanto si scopriranno false — consista il loro errore in un fatto irrazionale o in un sillogismo viziato — in quanto o per via di **18, IV.** esse si affermerà qualcosa di non vero in relazione a oggetti a teoria²⁴⁸, oppure in quanto, tendendo sia pur di lontano a riconnettersi a una qualche azione, inducano a una azione «in» appropriata. Se, al contrario, non si ricadrà in alcuno di questi due casi, sarà chiaro che le opinioni non sono errate. Per esempio tutti rideranno senza dubbio quando qualcuno, di fronte all'affermazione che non è possibile insieme conoscere e non conoscere la stessa cosa, addurrà di contro l'esempio del ««pa»dre velato», o qualcos'altro di questo genere...²⁴⁹. «Colui che, in base a un» ragionamento di questo tipo, si trova sul momento forzato a dare un consenso sconsiderato, tuttavia poi dopo, guardando bene a che cosa ha consentito, non potrà non ridere di tale sofisma²⁵⁰: poiché non ha, nella sua risposta, tenuto conto anche di ciò ch'è coerente all'uso comune del linguaggio,

si da lasciarsi indurre ad ammettere ch'è insieme possibile conoscere e non conoscere la stessa 18, v. cosa. Ora, non bisogna abituarsi a un metodo siffatto, ch'è quello di cui si serve il sofista.

Perciò può avvenire che qualcuno, avendo fin dall'inizio assentito a qualcosa contraddittoriamente, e senza usare tutte quelle <cau>tele che sanno invece usare i sofisti non creda di dover sottoporre la sua opinione alla prova dei fatti. Non ha considerato, costui, che non è possibile sostenere di sapere e di non sapere la stessa cosa se non accettando a spiegazione le argomentazioni dei sofisti; e così dà l'impressione che gli succeda ciò che capita a chi non ragiona bene sulle differenze fra le cose e, avendo ammesso qualcosa di universale, sia stato poi <cos>tre <tto> ad <accettare> il sofisma... <Egli non ha compiuto un ragionamento basato>²⁵¹ sul particolare, si è valso di quella forma ch'è propria delle proposizioni di carattere universale, e senza aver posto mente, all'atto dell'accettarla, a ciascuno dei particolari; senza perciò, in realtà, ne <ga>re né <affe>rmare realmente, in questo modo, niente che si riferisca a tutti i singoli casi²⁵². Gli è capitato, ripeto, qualcosa di simile a 19, I. ciò che fa colui che non comprende sinteticamente²⁵³ la differenza che intercorre fra le realtà, e che non si assicura bene con se stesso di non finire, <se> accetta una proposizione generale, con l'affermare anche cose che devono essere negate, a meno che poi di volta in volta non faccia delle negazioni concernenti i casi particolari, in base a un atto di conoscenza per intuizione diretta. Nel caso poi che l'opinione riguardi l'agire, egli può procedere speditamente all'az <ione> solo se ha, caso per caso, anche qui in base a un atto di conoscenza per intuizione diretta, affermato o negato che una certa cosa stia in un certo modo; o altrimenti non gli è possibile procedervi²⁵⁴. Altrettanto si può dire per le questioni di ordineteoretico... Se vi è qualcuno che per la sua azione intenda attenersi a proposizioni di carattere universale, rapportando a queste le azioni che compie, costui cade in errore, mentre niente di simile gli avviene nel caso contrario. E perciò, se ci varremo di quegli indizi che servono a farci comprendere le specifiche differenze, e se faremo così in tutti quanti i nostri ragionamenti, non commetteremo errore, almeno per 19, II. ciò che riguarda questo tipo di questioni.

E anche se in questo tipo di ragionamenti si compie un errore, bisogna fin dairinizio arrivare alla comprensione delle <cose che realmente si verificano>²⁵⁵, per poter giungere a una chiara visione dell'errore stesso; purché non si affronti il problema in base a proposizioni universali, ma con determinati <accor>gimenti, e si abbia ben cura di <cir>coscrivere Terrore da tutte le parti; non opinando> così in generale, ma avendo ir. sé una regola per evitare Terrore, una regola riposta in una forma logica che sia valida entro limiti precisi o che proceda per analogia rispetto a quest'ultima²⁵⁶...

Certamente anche nei libri s'eguenti mi troverò a esitare, come del resto già spesso in questi, nel presentare le argomentazioni rimanenti, argomentazioni che non arrivano allo stesso punto di queste ma tuttavia appaiono essere errate. Non voglio ancora presentarle per il momento per non dover cominciare subito un nuovo discorso, dal momento che questo è già stato sufficientemente lungo. Ho protratto già abbastanza il mio discorso, per ora; e voi¹⁹, III. non <vogli> atecene, ma ascoltate propizi ciò che di comune accordo Metrodoro ed io vi diciamo. Penso che per voi sotto ogni aspetto sia stato detto tutto ciò che si doveva in vista del seguito della trattazione.

LIBRO XXXII,

LIBRO XXXV²⁵⁷.

LIBRI INCERTI

Pa. 1056/697/1191 (34, 14 segg. Arr.²)²⁵⁸.

5, II. ...<Quanto all'anima?> si tratta di un'entità formata di elementi corporei, che è pervenuta alla conoscenza delle sue affezioni in generale; né altro che elementi corporei essa può pensare, sia che si ammetta esservi i corpi, sia, per analogia, il vuoto...²⁵⁹.

5, III. E si dovrà dire che essa pensa sé stessa in base al criterio del simile e dell'indifferenziato, perché in realtà il pensato in questo caso costituisce con essa un tutto unico; ma anche che, anche nel caso di un' <affe> zione che ricevada altre cose, essa la avverte in sé e come riguardante se stessa, in quanto abbiamo detto che avverte tutto in se stessa. Arguiamo infatti la <diffi> coltà di cogliere con la 6, I. riflessione tutte le cose che per natura non hanno la percezione di sé stesse²⁶⁰...

Le nostre azioni²⁶¹ si verificano parte per il sopravvento 6, II. di simulacri dall'esterno, per il prodursi di determinati moti psichici²⁶², parte per la continuità che c'è fra anima e corpo²⁶³, ma in qualche caso si producono senza che si verifichi alcun turbamento nella nostra natura, e per lo stesso accogliere in sé da parte di quest'ultima il ricordo e la <rifies> sione circa il fine, con un calcolo circa <il più> e il me <no> ²⁶⁴: essa 6, III. serba il ricordo di qualcosa di a <nalog> o, e per mezzo del ricordo raggiunge la comprensione di ciò che si riferisce al fine secondo natura, cioè il piacere e il do <lore>, così come ho scritto precedentemente: questo si verifica nelle opinioni e in altri aspetti della conoscenza (?)

...Avviene talora che l'anima ri <cor> di o accolga in sé 6, IV. un'affezione

simile al ricordo²⁶⁵, indugiando in essa senza turbamento, anzi dandosi all'esame di tutto ciò che può indurci al timore e arrecarci grandi spaventi al pensiero di tutte le <inf>inite realtà che <ci so>vrastano, per la paura in primo luogo del dolore fi<sico>²⁶⁶, e di ciò che riguarda l'uomo e di ciò che lo sovrasta; e in tal modo cercando la <Veri>tà in ordine al fine che ci è dato, la verità circa <ciò che ci si pre>senta immediatamente e circa ciò che non è 7, i. immediatamente evidente... Si produce in tal modo una affezione di quelle che sono convenienti e ragionevoli, giacché per mezzo di esse si è ricondotti a conoscenze ben definite e alla confutazione di tutti gli errori, e non a conoscenze indefinite e che mancano di un sicuro criterio. Avviene insomma che il ricordo di un'affezione del genere, oppure un moto di questo tipo, analogo al ricordo, produca istantaneamente alcuni moti e alcuni altri ne rafforzi, in quanto ne possiede la forza generatrice e causatrice, da un lato per via della disposizione originaria degli atomi e del moto che ne è derivato, dall'altro per via della disposizione quale è risultata attraverso un certo processo...²⁶⁷.

7, II. ...D'altra parte molti moti psichici che avevano una natura atta a produrre questi o questi altri effetti, non li produssero proprio per una causa intrinseca, e non per una causa che riguardasse insieme essi e la natura degli atomi²⁶⁸. Quanto poi a quei moti contro i quali polemizziamo e che biasimiamo, poiché sappiamo ch'essi hanno una natura originaria tale da recare turba<mento>, come avviene in tutti gli esseri viventi, non è stata la natura stessa degli atomi a produrli, a farne risultare opere, fatti di una certa entità²⁶⁹, disposizioni: sono gli stessi moti, una volta verifi<catisi>, che h<anno> in sé tutta o la maggior parte della causa per cui le azioni si verificano; per questa causa alcuni atomi possiedono movimenti per<turbatori>, <non>, in assoluto, <a causa dell'indeterminatezza>²⁷⁰...

...Così, dal momento che si è prodotto un moto che si 7, III. distacca <dalla natura degli atomi>²⁷¹, secondo un modo di differenziazione del tutto nostro e non per una differenziazione di altro genere, <chi ragiona rettamente>²⁷² tiene fermo il principio della causalità autonoma; e quindi, <ric conducendolo immediatamente fino alle nature <pr>imarie, compie anche ogni rifer<imento> relativo a tale causalità traendolo donde è <giusto> trarlo. Coloro che non riescono a porre queste distinzioni in questa maniera, <cadono nel turbamento>...²⁷³.

...Anche se, nell'anima²⁷⁴, viene certo un impulso al 7, V. l'azione dalla primitiva costituzione del moto psichico, tuttavia tale azione non assume quella certa forma fino a raggiungere quei determinati effetti per via di pura necessità; in base a realtà siffatte l'effetto si determina di necessità solo in quanto l'anima esiste, e ha una tale disposizione e una tale capacità di moti

intrinseci; non è però che si <determini di necessità in quella data <maniera>, per l'essere l'anima necessariamente atteggiata <in un modo o in un altro>, o neanche per il fatto che ci sia in precedenza un certo pro <cesso temporale>. Un certo effetto si determina proprio perché esso ha in sé il suo fondamento, il che è diverso dalla causa e dalle specifiche <proprietà> che determinano la costituzione iniziale^{275...}

7, VI. ...<Anche nel caso che> non ci sia alcuna forza né resistenza neanche in un sol punto, nel caso insomma che il moto psichico sia del tutto coerente in tutti i suoi aspetti alla composizione atomica, anche allora non consideriamo mai il moto psichico <privo> di una causa sua propria²⁷⁶; perché in realtà, anche se lo consideriamo come facente tutt'uno con la costituzione fisica, <ritenia>mo di non dover accusare questa del male, mentre riteniamo di <non poterne giu>stificare quello²⁷⁷. Qui non vogliamo certo adattare la nostra trattazione a modi di dire abituali che non hanno senso: se si dice che qualcosa è privo di causa, lo si dice con riferimento alla sua <costitu>zione atomica, nel senso cioè che non procede in coerenza con essa. In altri termini, se <ammette> un moto in contrasto con quella, vuol dire che tale moto ha una causa diversa dalla costituzione fisica elementare; cioè che questa non è sufficiente di per sé a produrre l'azione²⁷⁸. è questo che ci permette di sottoporre talvolta le azioni a biasimo; e in questo nostro biasimo mostriamo di comportarci in una maniera ben precisa, non certo come facciamo con le bestie, a proposito delle quali ci troviamo a dover sempre <giu>stificare le azioni, sia la costituzione originaria sia il moto derivato, in quanto li consideriamo come facenti tutt'uno; in quel caso non siamo certo usi a rimproverare, né a co<rreg>gere, né ci mostriamo <inesora>bili nella severità...

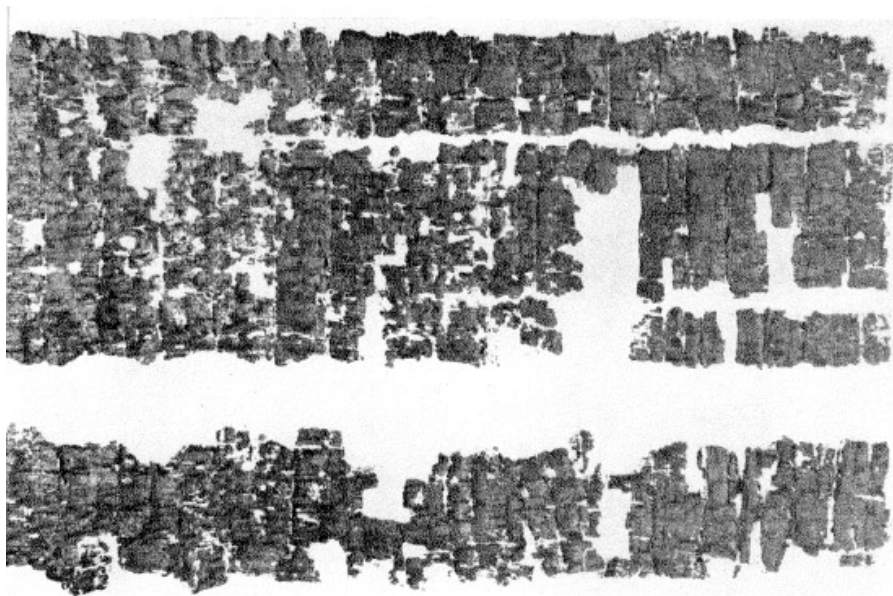
7, VII. ...²⁷⁹. Insomma il moto psichico dipende dalla nostra volontà, dipende cioè da questa che esso si determini <in un modo> o nell'altro; e talora anche ciò che dall'amb<iente che ci cir>conda giunge a noi, passando di necessità attraverso i passaggi appositi, viene a ricadere sotto il nostro potere e ad essere regolato dalle nostre opinioni...²⁸⁰.

...Ciò accade a tutti coloro le cui affezioni si verificano 7, VIII. incessantemente nella forma deirammonimento <reci>proco, nella lotta, nello sforzo di correggersi, cioè come aventi in sé stesse il loro principio causale, e non nella <costi>tuzione atomica originaria, o nell'azione necessaria dell'ambiente, o in ciò che viene a incidere casualmente²⁸¹ nei nostri organi sensori. Se c'è chi estende perfino all' <ammo>nire e all'essere ammoniti questo principio di casuale <necessità>, vuol dire proprio che <non sa> dove debba esser riposta <la causa> di ciò che sussiste²⁸²... Il ragionamento di chi così pensa si riduce a un circolo vizioso; non può mai arrivare a provare con sicurezza che ciò che si dice essere «di necessità» sia poi veramente tale, mentre poi d'altra

parte polemizza con l'avversario come presupponendo che questi erri per suo libero volere²⁸³; e non riflette che, anche se, di ragionamento in ragionamento, fosse possibile andare all'infinito, sempre all'insegna della necessità, nell'«attri»buire a se stesso il principio del retto ragionamento e all'avversario il contrario, se non trova in se stesso una prova concludente ma semplicemente si limita a fare appello al principio della ne«cessità»... non fa altro che operare uno scambio di nomi, chiamando necessario ciò che in realtà è da chiamarsi «in nostro potere». Né potrà mai dimo«strare» che i cat«tivi» sono tali: proprio in quanto non li considera «soggetti» a quelle affezioni che noi, ricercandone la ca«usa», affermiamo essere in nostro 7, X. potere... Se poi non si è capaci di dimostrare questo, né si riesce a dimostrare inaccettabile l'affermazione che vi è qualcosa che agisce dentro di noi, o un impulso che produce quelle azioni che noi compiamo con la convinzione che la loro causa risieda in noi — e tuttavia intanto, pur re«sping»endo il principio della libera causalità, riconosciamo in qualche modo di esser noi a compierle, anche se cerchiamo di ricondurle alla «cieca ne»cessità — non facciamo che usare un altro nome, ma in realtà non cambiamo niente della sostanza della cosa: così come uno che, vedendo che fra le cose ve ne sono alcune che ricadono sotto necessità, e sapendo quali esse siano, usasse in ogni caso cercar di dissuadere chi si sforzi di contrapporsi e resistere alla forza²⁸⁴. La mente, invece, dovrà indagare quali siano le cose che dobbiamo ritenere si compiano per nostra volontà, o che possiamo pro«porci» noi stessi di fare; niente altro essa deve dire se non che cosa ricada «sotto la necessità» e che cosa sia in «nostro arbitrio»²⁸⁵...

7, XI. ...Ma, come da un pezzo vado dicendo, se non ci si sforzi di accettare queste, se non si adduca o proponga un fatto che possa effettivamente servire di confutazione, non si fa in realtà che un puro cambiamento di parole.

Coloro che «per primi» indagarono «sulle cause» con spiegazioni relativamente «esaurienti»²⁸⁶, non solo superando di gran lunga i predecessori ma anche quelli che sono venuti successivamente, non si sono accorti — ciò che del resto è accaduto anche ad altri — di aver fatto cosa assai vana con l'«assegnare il ruolo di causa del tutto»²⁸⁷ alla necessità e spontaneità casuale. La dottrina che insegna questo si è con«futata» da sé, e ha condotto quell'uomo²⁸⁸ a una contraddizione aperta fra le sue azioni e le sue «opinioni»; sì che, se al momento di agire non fosse sopravvenuta la «dimenticanza» delle stesse opinioni, egli si sarebbe trovato in grande turbamento se la sua opinione avesse avuto il sopravvento, e in mali estremi se non lo avesse avuto, sconvolto dall'aperta contraddizione fra azione e «opinioni»...²⁸⁹.



Un foglio di papiro del di Περὶ φύσεως di Epicuro

(Napoli, Museo Nazionale).

...È necessario dunque affermare che entrambe hanno il loro principio causale, e non dipendono l'una dall'altra²⁹⁰; 7, XII. e anche si deve credere che molte di queste azioni si verifichino come trascinate e quasi portate a forza le une dalle altre, indipendentemente dai tempi, dalle età, da altre cause ancora²⁹¹. Ragion per cui si deve concludere che ciò che è causa dell'azione non è solo la riflessione <sul fine> in sé stesso, né la costituzione originaria, ma tale causa risiede anche in noi, nel nostro arbitrio²⁹². Sta infatti in noi la consapevolezza che, se non comprendiamo quale sia la regola e quale sia il modo di <distinguere> tutte quelle realtà che afferriamo con le nostre opinioni, e seguiamo invece ciecamente le opinioni del volgo, verranno meno tutti quegli elementi in base ai quali compiano le nostre indagini, o per eccesso <o per difetto> ²⁹³. Se poi si confermasse costantemente come <crite> rio un qualcosa di non precedentemente vagliato, ne deriverebbe, com'è <naturale>, un'esaltazione delle presupposizioni stolte²⁹⁴...

7, XIII. <La natura> ²⁹⁵ ha posto nelle stesse parole esprimenti pensieri, concetti, visioni, e quel turbamento e quella felicità dell'animo che possono essere durevoli all'infinito o no, il primo appiglio per procedere gradatamente alla ricerca di ciò che sia il principio, il canone e il criterio del conoscere. Queste parole ci hanno per prime portati a ragionare sul criterio; in base al

criterio siamo poi passati alle riflessioni in generale; e da queste quindi a queir<inda>gine graduale di cui abbiamo già detto. E tutto questo ci ha of<ferto>lo<spunto iniziale>e la premessa indispensabile per<molte altre nozioni> ²⁹⁶.

Presentandosi alternativamente, un pensiero ne implicava subito un altro, ad uno succedendo un altro che dapprima si formulava a poco a poco e poi sembrava sfuggire, ma poi si ripresentava con sempre maggior chiarezza di intellesione, e ciò sia per una causa intrinseca alla sua natura, per cui l'atto del crescere porta anche a <libe>rarsi da intrinseca debolezza, sia per una causa da riportarsi al nostro arbitrio; o, ancora, per il fatto che i due pensieri riguardassero lo stesso oggetto, oppure perché in noi si era prodotto un qualche fatto di rilievo avente radice nella nostra volontà, fosse esso contemporaneo e collabo<rante a far sì che>, la causalità si determinasse secondo quella data successione, oppure fosse po<steriore> ²⁹⁷...

...e così <quelle che es> pongono gli argomenti circa le 7, XIV. cause e i <mo>ti che sono in nostro arbitrio e le cause e i moti che avvengono invece in virtù della costituzione naturale e delle circostanze ambientali; di modo che, come ci eravamo proposti all'in<zio>, ecco che abbiamo trattato delle affezioni e delle cause. Si possiedono ora tutte quelle spiegazioni che rientrano nel discorso relativo alle sc<ienze>...²⁹⁸.

Pap. 1420 (35, 1-12 Arr.)²⁹⁹.

Pap. 1431 (36, 1-25 Arr.)³⁰⁰.

Pap. 362 (38, 1-3 Arr.)³⁰¹

Pap. Herc. 1413 (37, 2-59 Arr.)³⁰²)².

1, II. ...(dice che) non <è> così, o addirittura che non è allo stesso modo delle cose che esistono realmente³⁰³ ...<Non deve>la mente, egli dice, far ricerca intorno <a cose di questo tipo>...

2, II. ...Né egli pu<ò> pensare nemmeno che il tempo non esista; anzi, guardando al fatto che egli pensa che il tempo di necessità sia questa data cosa³⁰⁴...

...(procedi?) secondo i <modi abi>tuali dell'espressione 3, I. verbale³⁰⁵, per gli dèi, poiché tu vedi così le cose procedendo secondo opinioni. E poiché la realtà si verifica nella maniera più varia, chi potrebbe apportare a nostro turbamento argomenti che sempre sono vani?³⁰⁶...

(se egli avesse avuto senno?) non avrebbe cercato di 3, IV. <commisurare> il grande al piccolo adducendo un legno o <un> animale...³⁰⁷.

...non con<simi>li tentativi si attuano i ragionamenti, 4, I. facendo v<iolenza al> pensiero; ma indicando ciò di cui si è avuta conoscenza per anticipazione, secondo la sua denominazione specifica...³⁰⁸.

4, III. ...chi può a buon diritto credere altro? Benissimo, disse, mi sembra che tu abbia dissertato su tutto ciò che si è <det>to prima...

4, IV. ...È <guardan>do a tutta la totalità delle cose che noi giudichiamo il tempo breve o lungo; non <ragionando> in al <tra maniera>...

4, VI. ...congetturando <in base alla distanza spaziale>³⁰⁹ e considerando le nostre rappresentazioni relative alla grandezza del tempo errate poiché non sono in accordo con la quantità del <tut>to, ma mo<dellate>³¹⁰ su di una diversa grandezza...³¹¹.

5, I. abbiamo <una certa rappre>sentazione dei giorni e delle notti secondo la quale pensiamo di esse una certa lunghezza ch'è unità di misura del movimento <in ogni sua for>ma³¹²; non vogliamo <infatti> proprio noi misurare il tempo di per sé stesso con queste rappresentazioni, come (costituito nella sua essenza?) (<dai gior>ni <e dalle> not<i>ti ...³¹³.

(occorre) in certo modo <compre>nendere nel tempo am- 5, IV. bedue le cose, misur<arlo> quando è assai est<eso> e...³¹⁴.

se dunque il tuo discorso a tal pro<posito> si svolgesse 5, V. secondo l'uso corr<ente> delle espressioni, non esiterei a dire che i giorni e le n<otti> non sono il tempo, e che (questo?) non è una realtà priva di misura...³¹⁵.

...<conven>iamo su una determinata cosa e costruiamo 6, I. l'argomentazione contraria, per poter avere a disposizione su ciascun oggetto ambedue gli argomenti; ma pensiamo <che siano> prete<sti> di coloro...³¹⁶.

...quando diciamo che voi pensate un <tem>po non pensabile, il tempo in quanto accidente di una certa <rappresen>tazione...³¹⁷.

7, II. ...<nien>te di quelle cose tu misuri così: poiché si potrebbe dire, guardando il moto del sole <e vedendolo> avvenire in te <mpo> maggiore o minore, di avere delle false opinioni del fenomeno...³¹⁸.

8, II. ...poiché questo è maggiore di quelli, ed è differente e non uguale: per ciò che si riferisce infatti a quanto non cade sotto il pensiero...³¹⁹.

9, I. ...il tempo è una rappresentazione che misura ogni tipo di <mov>imento e non che <com> misura la grandezza al movi<mento>³²⁰...

9, IV. ...si val <gono> di spiegazioni; ma mai coloro che, a proposito di questa differenza, adducono questa nostra «gloria della stirpe»³²¹...

9, V. ...guardando alle <variazioni dei g>iorni e delle <not>ti³²² tu esiti a valerti di espressioni adatte. Ma se in natura non esiste una mi<sura>, come voi andate <ripe>tendo in coro, bisogna ritenere che non e<sista> neanche il tempo³²³...

...predichiamo considerando anche il giorno, in base a una 9, VI.

rappresentazione come anche quelli se la formano, una certa <este> nsione di diverso genere, simi <le alla> grandezza <quantitativa> ...³²⁴.

...se mai mi concederai di conservare almeno questa **10, I.** delle mie pr<ecedenti> convinzioni, diremo tuttavia che quando il <discorso ver>te sul tempo si deve tornare a q<uelle>, e a quelle sembrano continuare a riallacciarsi <spie> gazioni e rappresen <tazioni> ...³²⁵.

...ciò che è di per sé <non> inerisce a un corpo <allo **10, II.** stesso modo> di ciò che è pensato secondo una <anti> cipazione sua propria e specifica³²⁶ e che non ha ni <ente> altro che possa dirsi di per sé; per esempio un giorno si definisce in base alla sua differenza particolare, <ma non diciamo> che questa <diffe> renza gli inerisca di per se stessa...³²⁷.

10, IV. ...(diciamo) queste espressioni riguardo a t<ale> natura per il fatto che il tempo esi <ste r> ealmente, oltre al non essere assolutamente un certo tipo di grandezza estesa <piuttosto che> un altro³²⁸.

10, VI. ...e insieme, secondo l'altra (?), concepire un tratto breve di tutta questa realtà <che si com>pie; sì che venga ad essere <qualcosa di al>tro e specifico, secondo un' <al>tra deno <minazione> ...³²⁹.

10, VIII. ...È necessario saper comprendere il tempo <teoricamente> pensato e, insieme, quello che è congi <unto> <con gli accidenti?> ³³⁰.

... ma noi lasceremo ora da parte il tempo in quanto **11, II.** puramente pens <ato>, (prenderemo invece in considerazione?) il te <mpo> secondo (una qualche rappresentazione?)...³³¹.

...questo <infatti non solo> lo pensiamo in base alla **11, III.** osser <vazione> dei corpi in movimento; ma ogni altro tempo <da noi> chiaramente distinto...³³².

Ma anche qualora ciò sopravvenga, non porta <alcuna **13, I.** con> tradizione, <né altro> dei fenomeni <di questo genere>, come la len <tezza o velocità del tempo, purché> per <mangano> questi accidenti con <comitanti> ³³³...

DELLA NATURA³³⁴

GALENO, *In Hippocr. de Nat. hominis* I, XV, p. 5 Kühn (p. 124, 19 segg. Us.).

Alcuni composero non uno, ma più libri di indagine in questo campo, alcuni, come Epicuro, addirittura molti; e anch'egli comincia, come tutti gli altri, dalla questione se ciò di cui ci poniamo a indagare la natura è uno e semplice, oppure composto da alcuni corpi semplici anteriori ad esso, quelli che, secondo Fuso degli antichi, si è soliti chiamare elementi.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 13, 1114a (74 Us., 23 Arr.²).

Avendo supposto, all'inizio della trattazione, che la natura del reale sia fatta di corpi e di vuoto, in tale realtà, che considera nell'insieme una, pone una divisione in due parti, delle quali Tuna in realtà non esiste, ma da voi viene tuttavia chiamata intattile, vuoto, incorporeo.

SESTO, *Adv. Math.* IX (Phys. I), 333 (75 Us.).

Epicuro era uso definire indifferentemente «tutto» o «universo»³³⁵ l'insieme della realtà fatta di corpi e di vuoto. Talvolta dice: «la natura del tutto consta di corpi e di vuoto».

Scholium in Epist. ad Her., 39 (24 Us., 2 Arr.²).

il tutto è corpi e vuoto] dice ciò anche nella *Grande Epitome* e nel libro I del *Della natura*.

Scholium in Epist. ad Her., 40 (25 Us., 2 Arr.²).

dei corpi alcuni sono composti, altri sono gli elementi di cui i composti sono formati] dice lo stesso nel libro I del *Della natura*.

Scholium in Epist. ad Her., 73 (26 Us.).

considerando una sorta di accidente specifico... ciò riguardo a cui formuliamo il nome di tempo] dice questo anche nel libro II del *Della natura*³³⁶.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 11, 1112 e (76 Us., 149 Arr.²).

Quando Epicuro dice «la natura del tutto consta di atomi e di luogo»³³⁷, forse intenderemo ciò nel senso che egli considera la natura qualcosa di

ulteriore rispetto agli enti, oppure che vuol significare che vi sono gli enti e niente altro? Sicuramente egli chiamò «natura del vuoto» lo stesso vuoto, e anche, per Zeus, «natura del tutto» il tutto³³⁸.

Scholium in Dionys. Thr., p. 116, 7 Hilgard (92 Us.).

Epicuro, che ha sempre fatto ricorso all'esposizione, pure venne a dimostrare che le definizioni sono da tenersi in maggior conto quando si valse di definizioni anziché di esposizione nel trattare della natura dell'udire; così come ci definizioni si valse quando, dividendo l'universo in atomi e vuoto, disse: «l'atomo è corpo solido che non ammette vuoto né comporta intreccio; il vuoto è natura intattile»

Scholium in Epist. ad Pyth., 91 (81 Us., 3 Arr.²).

Dice la stessa cosa nel *Della natura*, libro XI: «se infatti, dice, la grandezza subisse riduzione per la distanza, ciò avverrebbe a maggior ragione per il colore; non vi è infatti altra distanza più adatta al prodursi di questo fenomeno»³³⁹.

Scholium in Ep. ad Pyth., 96 (83 Us., 3 Arr.²).

Nel libro XII del *Della natura* dice le stesse cose: ma dice anche che il sole subisce eclissi per l'ombra della luna, la luna per l'ombra della terra, o anche per il ritrarsi della luna stessa³⁴⁰.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 83, p. 113, Gomperz (84 Us., 27, 1 Arr.²).

E Nel libro XII dei *Della natura* Epicuro afferma che i primi uomini si formarono concetti di nature immortali: sono infatti queste a cui ci si rivolge nelle preghiere, del tutto degne dell'immortalità che si pensa di loro e della beatitudine più assoluta. Ma questo esser posto come completamente felice e come assolutamente immune da dissoluzione non lo si continua poi a considerare tale...³⁴¹.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 82, p. 112 Gomperz (87 Us., 27, 2 Arr.²).

così come nel libro XII critica Prodicco, Diagora, Crizia e altri, affermando che sono stolti e folli; e li paragona a ebbri³⁴².

FILODEMO, *De pietate*, fr. 106, p. 124 Gomperz (88 Us., 28, 1 Arr.²).

e nel libro XIII parla della comunanza e della estraneità di natura che gli dèi hanno verso alcuni³⁴³.

Scholium in Ep. ad Her., 40 (89-90 Us., 2 Arr.³⁴⁴).

... e nel libro XIV e nel XV³⁴⁵.

Pap. Herc. ined., 998, fr. 11 (32 Arr.²).

una definizione concisa e breve riassuntiva delle teorie esposte in molti scritti la offre nel libro XXXII del Della natura: si potrebbe sostenere, dice, che l'anima è una natura...³⁴⁶.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 106, p. 124 Gomperz (91 Us., 33 Arr.²).

E nel libro XXXV, chiarendo come alcuni per mezzo del loro piacere giovino anche ad altri, dice che, <sal>vando se stessi, diventano <salvatori> anche degli altri³⁴⁷.

FILODEMO, *De pietate* (?), *pap. herc.* 437, VH² IX, 118 (39 Arr.²).

E come dice nel (...) duesimo libro³⁴⁸, l'essenza degli <dèi> si coglie con conoscenza evidente; ma, pur essendo essi una realtà di natura <obbi>ettiva, la loro natura è meno facilmente perce <pibile> di quella degli altri esseri esistenti, e non <perviene> as <solutamente> alla <conoscenza sensibile>.

DIOGENE LAERZIO, X, 7 (93 Us., 101 Arr.²)³⁴⁹.

DIOGENE LAERZIO, X, 119 (94 Us., 1 Arr.²)³⁵⁰.

DEL FATO

FILODEMO, *De pietate*, p. 124 Gomperz (23 Us. 14 Arr.²).

e nel Del fato fa affermazioni circa la collaborazione che quelli danno³⁵¹...

SUGLI DEI

FILODEMO, *De dis*, III, fr. 8, 5 segg. Diels (31 Us., 17, 1 Arr.²).

Anche su tali cose si pronunzia Epicuro nell'opera Sugli dèi: per cui anche là ove dice che ciò ch'è fatto di carne è soggetto a distruzione...

FILODEMO, *De pietate*, fr. 122, p. 137 Gomperz (32 Us., 17, 2 Arr.²).

<per Epi>curo, nel <Sugli dè>i, l'essere che per na <tura> ha una costituzione non soggetta a debo <lezza> è sino <nimo> della natura <divina> ³⁵², e così l'essere <la cui natura> è priva di dolo <re>...

FILODEMO, *De pietate*, fr. 104, p. 122 Gomperz (33 Us., 17, 3 Arr.²).

...che ogni essere che appartiene alla specie <divina> è tale da non provocare in noi alcun <turbamento>, e che è <scevro> da tutto ciò che <incute timore>, e capace di dissol <vere> o di comporre in armo <nia> ogni cosa <osti>le, né è impedi <to> da alcunché nel compi <ere> queste cose, lo <dice> nel Sugli dèi³⁵³.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 117, p. 133 Gomperz (34 Us., 17, 4 Arr.²).

nell'opera Sugli dèi dice senza lasciar adito a dubbi che Tessere che <possiede> una <natura> perfetta <deve essere percettibile con L'int> elletto e non esser conce <pito aff> atto come s <ensibile> ³⁵⁴.

CONTRO TEOFRASTO³⁵⁵

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 7, 1110 c (29 Us., 16 Arr.²),

Epicuro, nel libro II del Contro Teofrasto, dicendo che i colori non sono connaturali ai corpi ma si producono per via di alcune collocazioni e disposizioni che risultano alla vista, non viene con ciò a dimostrare che i corpi sono privi di colore più di quanto non dimostri che essi sono di per sé colorati. Testualmente aveva scritto poco sopra: «Ma, a parte questo punto particolare, non so come si possa dire che hanno colore i corpi che si trovano nell'oscurità. Tuttavia spesso, pur essendo intorno diffusa in maniera uniforme l'aria tenebrosa, alcuni distinguono la differenza dei colori e altri no, a causa della debolezza della loro vista». E più oltre dice: «quando entriamo in un ambiente buio, non riusciamo a distinguere il colore; ma a poco a poco, se vi restiamo, arriviamo a distinguerlo».

DEI DODICI ELEMENTI

Scholium in Ep. ad Her., 44 (56 Us.).

E nei Dodici elementi dice che il colore varia secondo la posizione degli atomi.

DELLA SANTITÀ

FILODEMO, *De dis*, III, fr. 6, IV Diels (19, 1 Arr.²).

Nel Della santità dichiara che l'essere divino non è <fatto di car <ne, ma, <per> analogia, è dotato di un <corpo>, che egli crede...³⁵⁶.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 104, p. 122 Gomperz (38 Us., 19, 2 Arr.)³⁵⁷.

Nell'opera Della santità chiama anche la vita della divinità sommamente gradevole e beata, e tale da guar <darsi> sempre da ogni <impurità> ³⁵⁸... dice che per queste ragioni si soppri <me empia> mente ogni santità coll'attenersi agli attributi tradizionali; così, per esempio, quelli che chiamiamo <supers> tiziosi cadono in un'em <pie> tà senza fine: ma non certo colui che sal <va> rimmorta <lità> e la somma fe <lici> tà dall'essere divino, con tutto ciò che ad esse è conn <esso. è pi> o verso <gli dè> i colui che <ritie> ne che l'una e altra cosa,

la disposizione dei beni e dei mali, non provengano da quell'ira o quella benevolenza ch'è propria di una natura debole, e afferma chiaramente che la divinità non abbi<sogna di nie>nte delle cose umane, <ma vive in pie>na perf<ezione>...³⁵⁹.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 83, p. 113 Gomperz (39 Us.,³⁶⁰ 19, 3Arr.).

Avendo scritto anche un altro libro, intitolato Della santità, anche in esso dice che non solo ciò ch'è indistruttibile, ma anche ciò che resta uno e uguale a se stesso nella sua compiutezza è chiamato unità; e alcune di tali unità constano degli stessi elementi e in base ad essi sono denominate³⁶¹; altre di elementi simili.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 80, p. no Gomperz (40 Us., 19 4 Arr.²).

una natura che si fonda sulla somiglianza dei suoi elementi può possedere una felicità eterna e perfetta; perché le unità possono esser formate non meno dagli stessi elementi che da elementi simili, e ciò viene ammesso da Epicuro, ad esempio nel *Della santità*³⁶².

MASSIME SULLE PASSIONI, A TIMOCRATE

FILODEMO, *De pietate*, fr. 105, p. 123 Gomperz³⁶³.

<Nell'opera *Del*>le pa <ssioni> dice che la divinità non prova dolore...

SIMPOSIO

ATENEIO, *Deipnosoph.*, V, 177 b (p. 115 Us., 251 Arr.²). Epicuro forma un simposio di soli filosofi³⁶⁴.

ATENEIO, ivi, 186 e (ivi).

Senofonte e Platone sin dall'inizio dell'opera spiegano la ragione del *Simposio*, e chi ne sono i partecipanti. Epicuro al contrario non definisce né il luogo né il tempo del *Simposio*, non fa alcuna premessa; bisogna indovinare quando e come un uomo, improvvisamente, col calice in mano, ponga determinate questioni, come in una diatriba.

ATENEIO, ivi, 187 b (ivi).

Omero introduce personaggi di età e di intendimenti diversi... ma Epicuro introduce tutti banditori degli atomi, e ciò pur avendo a suo termine di riferimento la varietà del poeta del simposio, e la grazia sia di Platone sia di Senofonte...

ATENEIO, ivi, 187 c (57 Us., 251 Arr.²).

inoltre Epicuro nel *Simposio* parla della difficoltà di digestione, come scongiurarla; e, successivamente, della febbre. Ma che dire della mancanza di armonia che c'è in tutta la sua maniera di esprimersi?

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 6, 1109 e (58 Us., 21 1, Arr.²).

Vedi che cosa Epicuro nel *Simposio* fa dire a Polieno circa il potere calorifico del vino. Dice Polieno: «ma tu non ammetti, o Epicuro, che il vino produca riscaldamenti?»; ed Epicuro: «chi ti fa credere che il vino abbia potere calorifico in assoluto?» e poco oltre: «appare chiaro che il vino non ha potere calorifico in assoluto, ma piuttosto si deve dire che una certa quantità di esso lo ha su una determinata persona».

PLUTARCO, *ivi*, 1109 f (59 Us., 21, 2 Arr.²).

e nuovamente, volendo spiegare la causa di questo con γ attribuirla alle pressioni e alle dispersioni di certi atomi e alla mescolanza e il reciproco agganciamento di altri nel processo di compenetrazione del vino al corpo, aggiunge: «perciò non si può affermare in assoluto che il vino produca calore, ma solo che una certa quantità di esso lo produce in una determinata natura, mentre per un'altra natura invece quella stessa quantità può produrre freddo. Infatti in quel dato composto di atomi ch'è il vino ci sono anche sostanze suscettibili di produrre il freddo se si combinino con altre in maniera acconcia appunto a produrre la natura del raffreddamento. Si ingannano pertanto quelli che affermano in assoluto che il vino produce freddo o che il vino produce caldo».

PLUTARCO, *ivi*, 1110a (60 Us., 21, 3 Arr.²).

chi dice che il volgo si inganna ritenendo che ciò che riscalda ha potere di produrre calore e ciò che raffredda ha potere di produrre freddo, finisce col cadere in inganno egli stesso se non riflette che dal suo discorso consegue che tra le due cose non c'è alcuna gradazione di differenza in vista della loro azione. Soggiunge infatti (Epicuro) che non si può dire che il vino sia giunto in un corpo apportando potere calorifico o potere refrigerante; ma avviene che, per γ agitazione della massa e il verificarsi del cambiamento dei corpi, ora gli atomi atti a produrre calore si radunino tutti in un punto, e per la loro moltitudine raccolta causino al corpo calore e bruciore: ora, ritirandosi, producano il freddo³⁶⁵.

DIogene LAERZIO, X, 119 (63 Us., 1 Arr.²).

E il sapiente non delirerà nell'ebbrezza, come dice Epicuro nel *Simposio*³⁶⁶.

PLUTARCO, *Quaest. conv.*, III, 6, 655 a (61 Us.)³⁶⁷.

Né il corpo riceverà danno dal rapporto carnale, come crede Epicuro, dopo

il simposio, a patto che ci si accosti ad esso non ubriachi, né gravati da pienezza di cibo e troppo appesantiti ...se, invece, si compia il rapporto sessuale stando in buon equilibrio, e con disposizione moderata, e a intervalli di tempo, con il corpo disteso e l'anima quieta, non si riceve grande perturbazione per l'orgasmo, né si producono palpitazioni, né, per dirla con Epicuro, spostamenti di atomi dalla loro sede³⁶⁸.

FILODEMO, *De rhet.*, II, coll. X-XI (I, p. 102, 21 segg. Sudhaus; 21, 4 Arr.²; p. 171 Longo).

Ma Epicuro introduce interlocutori che confutano quel giovane che, sulla base della pratica retorica, proclama che l'arte di saper fare concioni ed esercitare retorica politica deriva dall'esercizio della retorica sofistica; e rappresenta Idomeneo che, dopo le parole: «sia lecito parlar Uberamente», ... chiede scusa di essere stato, lui giovane, presuntuoso; e fa dire testualmente ad uno degli interlocutori: «C'è da meravigliarsi che a causa della tua età, così come tu sembri voler dire, non abbia avuto difficoltà a importi nell'arte retorica su tutti quelli che ti stavano intorno, pur essendo tu giovane ed essi anziani e famosi...». E inoltre: «Dico proprio che c'è da meravigliarsi che tu non abbia avuto difficoltà a causa della tua età a primeggiare nell'arte retorica, dal momento che questo sembra necessitare di molta pratica e molta abitudine; quanto però all'arrivare a comprendere veramente la realtà delle cose, il che si direbbe effetto piuttosto di scienza che non di esercizio e abitudine, questo è ben possibile che sia difficile a causa dell'età»³⁶⁹.

GRANDE EPITOME

Scholium in Ep. ad Her., 39 (24 Us.).

il tutto è fatto di corpi e di vuoto³⁷⁰ come dice nella *Grande Epitome* all'inizio...

Scholium in Ep. ad Her., 40 (25 Us.).

dei corpi alcuni sono composti, altri sono quelli da cui hanno origine i composti, e lo stesso dice anche ...nella *Grande Epitome*.

Scholium in Ep. ad Her., 73 (26 Us.).

considerando una sorta di accidente specifico relativo a tutte queste realtà ciò al cui proposito formuliamo il nome di tempo (dice questo anche nella ... *Grande Epitome*)³⁷¹.

PICCOLA EPITOME³⁷²

DIOGENE LAERZIO, X, 135 (27 Us., 15 Arr.²).

Per il resto ripudia qualsiasi tipo di mantica, come anche nella *Piccola Epitome*; e dice: «La mantica non ha alcuna attinenza col reale; e se anche l'avesse, bisogna tuttavia pensare che gli eventi non sono in alcun modo in nostro potere».

DELLE MALATTIE E DELLA MORTE>, MASSIME A MITRE³⁷³

DEMETRIO LACONE, *ine. op., Pap. Herc.* 1012, col. 22, p. 33 De Falco (18 Arr.²).

e dicendo che Epi<curo>, nell'opera *Delle malattie e del<la mo>rte*, enumera <vermi> e lombrichi come <dissimili> fra loro, mentre intendeva con ciò dim<ostrare> che Epi<curo> ignorava cosa fosse la sinonimia, non fece che dimostrare in realtà una <animo> sità <irragionevole> nei suoi riguardi.

DEL CRITERIO O CANONE

DIOGENE LAERZIO, X, 30 (35 Us.).

Nel *Canone* quindi Epicuro dice che i criteri della verità sono le sensazioni, le anticipazioni, le affezioni³⁷⁴.

ENUNCIAZIONI

FILODEMO, *De ira*, col. XLV, 5, p. 89 Wilke (3 Us., 8 Arr.²).

e infatti Epicuro nelle *Enunciazioni* chiarisce che cosa sia l'adirarsi, che cosa il farlo con misura.

DI CIO CH'È DA SCEGLIERSI E DA FUGGIRSI

DIOGENE LAERZIO, X, 136 (2 Us., 7 Arr.²).

Nel *Di ciò ch'è da scegliersi* Epicuro dice così: «l'assenza di perturbazione e di dolore fisico sono piaceri stabili; mentre la gioia e l'allegrezza sono piaceri in movimento, e le si avverte nel loro stesso momento attivo»³⁷⁵.

CICERONE, *De fin.*, II, 5, 16 (Us. p. 91, 4 segg.).

così infatti chiama questo piacere che dà delizia, «in moto»; quello che consiste nell'assenza di dolore, «in stabilità»³⁷⁶.

DEI GENERI DI VITA

DIogene LAERZIO, X, 119 (8 Us., 1 Arr.²).

Né il saggio dovrà fare attività politica, come dice nel libro I del *Dei generi di vita*; né farsi tiranno; e neanche vivere da cinico, come dice nel libro II dello stesso *Dei generi di vita*, né mendicare. E anche se privato della vista non dovrà sottrarsi alla vita, come dice sempre nella stessa opera³⁷⁷.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XXVII (I, 54, 8 segg. Sudh.; 10 Us., 10, 1 Arr.²; p. 101 Longo).

Si può in questo modo chiamare arte la retorica politica? Essi sono in genere d'accordo nel dire che questa non possiede nemmeno un procedimento metodico e tale da conferire sicurezza; ma Epicuro nel libro I del *Dei generi di vita*, e nel *Della retorica*, dichiara³⁷⁸ che non possiede nemmeno una validità per la maggior parte dei casi, né è un'arte che congettura secondo ragionevolezza³⁷⁹.

FILODEMO, *De morte*, fr. 1, 13 segg.; 10, 2 Arr.²).

Che, in quanto è stato detto e proposto ora, lo soccorre (il ragionamento socratico (?)) di nuovo egli sembra dimostrarlo nel libro III del *Dei generi di vita*³⁸⁰

FILODEMO, *De pietate*, fr. 108, p. 126 Gomperz (12 Us., 10, 3 Arr.²).

E nel *Dei generi di vita* par la degli atti di ossequio³⁸¹.

FILODEMO, *De pietate*, fr. no, p. 128 Gomperz (13 Us., 134 Arr.²).

appa rirà chiaramente come Epicuro abbia osservato tutte queste cose e abbia raccontato agli amici di osservarle; non solo in nome dell'obbedienza alle leggi, ma per ragioni fondate nella natura stessa. Nel *Dei generi di vita* (?) infatti dice che il pregare è conforme a saggezza, e ciò non perché gli dèi si adorino se non lo facciamo, ma per la stessa convinzione che noi abbiamo della superiorità delle loro nature in potenza ed eccellenti³⁸².

CASI DUBBI

DIogene LAERZIO, X, 119 (19 Us., 1 Arr.²).

e il sapiente non si sposerà né avrà figli, come dice Epicuro nei *Casi dubbi*³⁸³.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 34, 1127 d (18 Us., 12, 1 Arr.²).

Epicuro si chiede, nell'opera *Casi dubbi*, se il sapiente possa fare alcunché contro i divieti delle leggi; e risponde: «non è facile dare un giudizio assoluto in merito» (il che significa poi: «lo farò, ma non voglio ammetterlo»).

PLUTARCO, *Contra Epicuri beatitudinem*, 13, 1095 c (20 Us., 12, 2 Arr.²).

È assurdo ciò che dice Epicuro, il quale dichiara, nei *Casi dubbi*, che il sapiente amerà gli spettacoli e saprà godere al modo di chiunque altro delle audizioni e delle rappresentazioni teatrali, mentre poi non concede nemmeno che nei banchetti si possano trattare questioni di carattere letterario o erudito.

DEI DONI E DELLA RICONOSCENZA

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, I, 49 (22 Us., 13 Arr.²).

nel *Dei doni e della riconoscenza* Epicuro si sforza di dimostrare adeguatamente che il sapiente deve apprendere a leggere e a scrivere.

DELLA RICCHEZZA³⁸⁴

DELLA RETORICA

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XVIII (I, p. 115, 17 segg. Sudh.; 46 Us., 20, I Arr.²; p. 203 Longo).

Quando dunque Epicuro dice che la retorica ha bisogno

di molta pratica e di molto esercizio, non bisogna sottintendere che necessita di questo solo e nient'altro; ma solamente che, appunto, ha bisogno di molta pratica e molto esercizio³⁸⁵.

ivi, II, col. XXIV (I, p. 50, 10 segg. Sudh.; 49 Us.; pp. 94-95 Longo).

avendo Epicuro e la sua scuola dimostrato che è un'arte quella sofistica di scrivere i discorsi e di fare orazioni epidittiche, mentre non è un'arte quella di parlare in giudizio e di fare i discorsi politici³⁸⁶.

ivi, I, col. VII (I, p. 12, 2 segg. Sudh.; 49 Us.; p. 21 Longo).

Sono da biasimare quegli autori dei nostri tempi, e non ci sarebbe niente di straordinario per gente siffatta, i quali dicono che la retorica sofistica non è un'arte e fanno discorsi a sostegno di questa tesi. Se infatti Epicuro, Metrodoro, Ermarco, al contrario, dimostrano che tale attività è un'arte, come diremo ampiamente in seguito, quelli che si oppongono a tale opinione non son lontani dal dover essere accusati di parricidio.

ivi, II, col. XLIV (I, p. 78, 2 Sudh.; 50 Us., 20, 2 Arr.²; p. 135 Longo).

e (= riconosce che la retorica è un'arte) Epicuro, per il fatto stesso che, nel suo *«Della re»torica*, parla continuamente delle scuole di retorica e di coloro che ne escono, e delle capacità che da quelle scuole derivano; e inoltre delle loro *«ele»ganze*; e fa *men«zione»* dello studio che ivi si compie, degli insegnamenti, delle norme riguardanti il discorso e i sillogismi retorici e altre forme, e di altre cose *ana«loghe»* a queste.

AMMIANO MARCELLINO, XXX, 4, 3 (51 Us., 20, 3 Arr.²).

Questa attività degli oratori forensi... Epicuro... la chiama «mala arte», e la annovera fra le arti riprovevoli.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. X segg. (I, p. 32 segg. Sudh.; p. 63 segg. Longo)³⁸⁷.

FILODEMO, *De rhet. Hypomn.* (II, p. 255, 33 segg. Sudh.; 53 Us., 20, 4 Arr.²).

Né si deve credere che questa prova sia stata da noi portata per amore di *«dire cose nuove»*³⁸⁸, ma per la verità; e sbagliano tutti quelli che spendono denaro per i sofisti, quando li ascoltino nelle esibizioni e nelle riunioni, *«dic»* e Epicuro, e rimangano incantati, per il fatto che il discorso non verte su qualche decisione da prendere, né su cose di utilità pubblica, come avviene nelle assemblee o nei tribunali. In questi luoghi, infatti, si rischia la testa nel portare un parere in assemblea o nel *«dare»* un giu*«dizio»*, e, temendo il giuramento, si pone ben mente a quanto si dice; invece nelle riunioni e nelle esibizioni dei sofisti non si ha alcuna preoccupazione di giuramento — non si è *«infatti»* giurato di *«giudi»care ret«tamente»* — né ci si preoccupa se ciò che si dice giovi o no *«alla città»* — non verte infatti il discorso sulla pace o sul *«la gu»erra*, a proposito delle quali occorre prendere una qualsiasi decisione con voto; e anche se per puro caso il discorso verta intorno alla pace o alla guerra o a qualsiasi altro oggetto analogo a quelli che si trattano nelle as*«semb»lee*, esso non riguarda nessun problema urgente di questo tipo³⁸⁹; sì che si sta ad ascoltare nelle riunioni liberi di qualunque preoccupazione. Ma certo coloro che stanno ad ascoltare in tal modo non fanno *«alcuna att»enzione* al contenuto del discorso per decidere se si tratti di cose utili o non utili, e in generale vere o non vere; trascinati dal suono delle parole, dal periodare, dai parallelismi, dalle opposizioni, dagli omoioleuti, già si aspettano che, se impareranno a ciarlare in quel modo, riusciranno a cavarsela bene anche nelle assemblee e nei tribunali; senza comprendere che in realtà in quella sede un simile modo di parlare non *«sarebbe»* nemmeno *«soppor»tabile*. E per questo vanno a spendere il loro denaro dai sofisti. Poco tempo dopo, peraltro, si accorgono di aver gettato via il loro denaro: in realtà, infatti, ritengo che niente ne derivi loro se non di *«scre»dito*³⁹⁰ e affanni. Discredito, in quanto a coloro

che sono esperti di retorica sembra che chi se la cava sempre per una certa sua forma di eloquenza non possa farlo che ingannando i giudici, mentre di colui che si ritira con insuccesso si ritiene che abbia gettato via il suo denaro per il maestro sofista. Affanni, perché essi, consci di tutto questo, non fanno che rimuginare come mostrare chiaramente la loro abilità nei discorsi, ancor più che come nascondere agli altri che stanno ingannando i giudici. Questo è il risultato ch'essi ricavano dal loro esercizio, insieme naturalmente con l'altro di riuscire ad essere bravissimi ed esattissimi all'uso delle congiunzioni e dei casi nei discorsi senza riuscire a capire il contenuto né dei discorsi propri né di quelli altrui.

DIogene LAERZIO, X, 13 (54 Us., I Arr.²).

Nel *Della retorica* ritiene che non si debba ricercare altro che la chiarezza.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XXI (I. p. 121, 2 segg. Sudh.; 55 Us., 20, 5 Arr.²; p. 215 Longo).

...Epicuro, il quale, oltre che in tutto il resto della sua opera, nel *Della retorica* insegna che queste due capacità (quella della retorica politica e quella della retorica sofistica) non hanno alcun rapporto fra loro, e che l'esercizio retorico non è del minimo aiuto per acquistare l'attitudine alla politica, anzi spesso le è d'ostacolo; cose che <sem>bra perfino <va>no e <inu>tile rammentare, tanto sono note a tutti ormai.

FILODEMO, *De rhet.*, *Hypomn.* (II, p. 241, 17 segg. Sudh.; 20, 6 Arr.²).

E dunque, per la <gente comune>, <re>tore è e si ch'<iama> quell'uomo es<ercitato> che ha esperienza <poli>tica ed è capace di suggerire convenientemente ciò ch'è <ut>ile alle <cit>tà; lo <chia>risce lungamente <Epicur>o nella <Ret>orica, estendendo la sua trattazione anche a <coloro> che hanno capacità di <pers>uadere.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XLIV (II, p. 247, 17 segg. Sudh.; 20, 7 Arr.²).

Ma della <reto>rica sofistica non è proprio l'esser politica, in quanto retorica, né <del retore di> questo tipo l'essere buon <poli>tico, in quanto è retore; e di converso nemmeno <di chi è politi>co è proprio l'essere r<etore>, come appare chiaro da quanto dice <Epi>curo nella *Retorica*³⁹¹.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XXVII (I, p. 54, 8 segg. Sudh.)³⁹².

DEL FINE³⁹³

ATENEIO, *Deipnosoph.*, XII, 546 e (67 Us., 22, I Arr.²).

Prediligevano il piacere in moto anche Epicuro e i suoi discepoli. E per non parlare delle furie passionali e delle delizie voluttuose che Epicuro menziona spesso, e dei titillamenti e delle solleticazioni di cui parla nell'opera *Del fine*, ricorderò solo questo: «quanto a me» egli dice «non so immaginarmi il bene se si sopprimano le delizie del gusto, quelle dell'amore, quelle dell'udito, e i moti di piacevolezza che derivano dalla visione delle belle forme».

DIogene LAERZIO, X, 6 (67 Us., 22, 1 Arr.²).

Nel *Del fine* scrisse: «Non concepisco alcun bene se si sopprimano i piaceri del gusto, quelli dell'amore, quelli dell'udito, quelli che derivano dalle forme».

CICERONE, *Tusc. Disp.*, III, 18, 41 (ivi Us.).

perché tergiversare, Epicuro, e non confessare che si allude a quel piacere che tu stesso suoli indicare chiaramente, quando riveli la tua sfacciataggine? sono o non sono queste tue parole? Proprio in quel libro che contiene la somma del tuo insegnamento (farò la traduzione esatta perché non mi si sospetti di inventarmi le cose) tu dici così: «non saprei cosa intendere per bene se prescindendo da quei piaceri che si avvertono con il gusto, da quelli <che si hanno dai piaceri erotici>³⁹⁴, da quelli che provengono all'udito dai canti, da quei moti gradevoli che si hanno alla vista delle belle forme, e da tutti quegli altri che possono verificarsi in un essere umano per mezzo di qualunque dei sensi. Né in realtà si può dire che la gioia del pensiero sia da considerarsi il solo bene. So bene che il pensiero gode proprio per la speranza di possedere tutti quei piaceri che sopra ho enumerato, e di allontanare, con tale possesso, il dolore».

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 20, II, p. 177 Stählin (68 add. Us., p. 344).

(il piacere) genera il desiderio, ch'è tensione ed eccitamento irrazionale per la cosa che piace; è esso che ha indotto Epicuro a porre il piacere come il fine per il filosofo. Egli divinizza lo stabile benessere della carne³⁹⁵ e la speranza sicura di possederlo.

CICERONE, *Tusc. Disp.*, III, 18, 42 (69 Us., 22, 2 Arr.²).

E poco oltre dice: «ho spesso chiesto a quelli che avevano fama di sapienti che cosa potessero continuare ad annoverare fra i beni una volta eliminati quei piaceri, a meno di non voler dire delle vacuità; e non mi è stato dato di saperlo. Se vorranno riempirsi la bocca di virtù e sapienza, nient'altro dovranno fare se non indicare la via per cui si conseguono i piaceri che ho detto»³⁹⁶.

PLUTARCO, *Contra Ep. beat.*, 4, 1089 d (68 Us., 22, 3 Arr.²).

Il saldo e tranquillo benessere della carne e la sicura speranza di possederlo contengono in sé la più alta e sicura gioia per chi sia capace di ragionare³⁹⁷.

GELLIO, *Noctes Atticae*, IX, 5, 2 (ivi Us.)³⁹⁸.

Epicuro afferma che il piacere è il sommo bene e definisce il piacere: «saldo e tranquillo benessere della carne».

ATENEIO, *Deipnosoph.*, XII, 546 f (70 Us., 22, 4 Arr.²).

e ancora nell'opera *Del fine* dice: «il decoro, la virtù e tutte le cose di questo genere sono da apprezzarsi se sono tali da procurare il piacere; se non lo sono, lasciamole perdere»³⁹⁹.

1. Si segue qui lo *ἐκάστων* di USENER, *ad loc.*; ma le proposte di emendazione o di integrazione del *χαὶ* dato a questo punto dai codici sono molteplici: cfr. BIGNONE, *χαὶ* «περὶ τῶν κατὰ μέρος καὶ περὶ τῶν ὅλων», «e circa i particolari e gli universali»; BAILEY, *καὶ* «τοῦτο γίγνεται ἂν πάντων», «e ciò potrebbe essere solo se tutto sia riportato», ecc.; DIANO, «Annali Sc. Norm.», 1943, p. III, seguito poi da Arrighetti, *χαὶ* «τοῦτο ἀδύνατον μὴ πάντων», «e ciò è impossibile se tutte le cose non siano riportate», ecc. All'inizio della frase seguente, al posto di εἶναι, essere, il Meibom, seguito dal v. d. Muehl e dal Long, propone εἰδέναι, conoscere (cfr. di contro DIANO, «Maia», 1948, p. 108 segg.).

2. Per la terminologia epicurea cfr. qui *κρίτηριον* («strumento conoscitivo, criterio di giudizio»), parola che soprattutto la Stoa renderà poi notissima; per *ἐπιβολαί* («atti di apprensione intuitiva»), cfr. Intr. p. 28 segg. Si rende approssimativamente con «fare induzioni» il *σημειοῦσθαι* del testo; la dottrina della *σημείωσις* avrà la sua massima importanza e il suo sviluppo con gli epicurei più tardi, da Apollodoro a Zenone di Sidone e a Filodemo (cfr. DE LACY, *Philodemus: on methods of inference*, cit.), ma affiora già in Epicuro.

3. Per lo più accettata la correzione di Usener di *μεταβάλλει* in *μεταβαλεῖ*, con valore di futuro; ma Long recentemente ha ripreso il testo trådito. BIGNONE, *Epicuro*, App. pp. 253-256, ha studiato il passo, ritenendo di vedere una lacuna nella frase immediatamente seguente; ma vedremo anche altrove come il procedimento di Epicuro sia estremamente ellittico.

4. Così Gassendi, *σώματα καὶ κενόν*; Usener, *σώματα καὶ τόπος*. In verità (cfr. giustamente BIGNONE, *Epicuro*, p. 75, nota 3) le parole *τόπος*, spazio, *κενόν*, vuoto, *κώρα*, luogo, *ἀναφῆς φύσις*, natura intattile, sono usati da Epicuro press'a poco come equivalenti.

5. Il termine è qui *χώρα*, «luogo», «spazio», «intervallo»; parola che ha avuto la sua grande fortuna soprattutto a cominciare dal *Timeo* platonico (48 e segg.), ma che là stava a indicare un concetto oscillante fra quello di sostrato disordinato e quello di spazio delimitante, mentre qui in Epicuro il termine si è definitivamente chiarito dopo la critica aristotelica a Platone (*Phys.* IV, 209 b segg.). Epicuro lo usa nel senso di *κενόν*, vuoto, come già si è visto poc'anzi.

6. Cfr. J. MAU, «Philol.», 1955, pp. 95-96, per le osservazioni circa la forma tendenzialmente sillogistica di questo ragionamento (lo sarà poi nella maniera più aperta in Sesto, che riporta la dottrina; cfr. *infra*, p. 287), forma che potrebbe denotare, in Epicuro, un intento polemico antiaristotelico (da vedere, per l'attestazione della dottrina contraria, ARISTOTELE, *Phys.*, IV, 7, 214 a 26 segg.).

7. L'integrazione è dell'Usener, non accettata da Bailey né dal Long; dubbioso in proposito il BIGNONE (*Epicuro*, p. 76, nota 3).

8. BOLLACK, *La lettre d'Épicure*, Paris, 1971, p. 82, p. 181, si attiene a una delle lezioni dei codici, *ἀπειρίληπτον*, e traduce «saisis comme illimités» (p. 83). La parola sarebbe coniata da Epicuro sulla base di *λαμβάνει*, «afferrare» e *ἄπειρος*, «infinito» o «illimitato». Si segue però qui l'interpretazione più plausibile, che consiste nel considerare la frase ribadimento della precedente (come spesso è costume di Epicuro) in cui lo *ἀπειρίληπτοι* del testo è fuori discussione.

9. Usener proponeva qui, anziché λέγει, che ripete e rafforza il precedente φησίν, λίγγειν δέ: «ma che essa viene a cessare». HEIDEL, «Amer. Journ. Philos.», 1902, p. 189, ritiene da espungere la frase «poiché le proprietà mutano», sentendola come un'intrusione; e Bignone considera mutila la frase, e da integrarsi con «mentre gli atomi non mutano» («Riv. Filol. Istr. Class.», 1924, p. 383). Ma l'accenno alle qualità o proprietà è stato poi chiarito col ricorso ad ARISTOTELE, *Phys.*, 240 b 30 segg., ove Aristotele dimostra che ciò che non è divisibile non può aver moto, né qualitativo né spaziale; Epicuro volge ciò a sostegno della dottrina atomistica, argomentazione che qui lo scoliasta condensa: cfr. H. v. ARNIM, «Almanach Akad. Wien», 1907, p. 389; ampiamente DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1939, pp. 114-115; J. MAU, «Philologus», 1955, p. 99 segg.; ARRIGHETTI, *Epicuro*², p. 495.

10. Seguo il v. d. Muehll, che inserisce queste due ultime due righe nel testo, mentre per lo più gli altri editori le ritengono appartenenti alla glossa. La polemica è rivolta contro Democrito, cui Epicuro attribuisce la teoria che ammette l'esistenza anche di atomi grandi come mondi (68 A 47 Diels-Kranz; cfr. Intr., p. 15, nota 2).

11. Passo molto controverso; seguo qui la lezione del Brieger αὐτοῦ. Usener legge αὐτὸν, «lo stesso urto»; Bailey, seguito poi dal Long, αὖ τὸν «di nuovo l'urto» (proposto del resto da Usener in nota *ad locum* come possibile). Il Bignone ha qui sentito la necessità di introdurre addirittura una frase sul *clinamen*; cfr. *Epicuro*, pp. 78-79 (cfr. *supra*, Introduzione, p. 17, circa le ragioni e i limiti di questa ipotesi).

12. Ποιότης ha, come si vede qui, un significato assai ampio, che investe anche le proprietà di carattere quantitativo (cfr. MAU, *Probl. infinti.*, p. 27: «Eigenschaft»). Dalle testimonianze, sembrerebbe che Democrito avesse piuttosto riservato il termine ποιότης a ciò ch'è νόμος e non ἐπέη, «per convenzione» e non «secondo verità», a ciò ch'è semplicemente oggetto dei sensi e non costitutivo dell'intima realtà del mondo fisico (cfr. A 1; A 124; B 117 Diels-Kranz).

13. Lo ἀποστάσεις dei codici fu corretto dal Gassendi in συστάσεις, «composti»; ma è difeso dal Bignone, contro il v. d. Muehll, in «Riv. Filol. Istr. Class.», 1924, p. 386 segg., col confronto di AEZIO, IV, 13, 2, p. 405 Diels, e LUCREZIO, IV, 26 segg.; cfr. anche ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 497. Per la difesa di συστάσεις, fra i critici recenti, cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1939, p. 133, nota 7.

14. Al GIUSSANI, *Studi lucreziani*, pp. 14-15, 104 segg., e al BAILEY, *Epicurus, ad loc.* (e non diversamente, anche se meno esplicitamente, BIGNONE, *Epicuro*, App., p. 238) sembrò di dover trasporre questo passo dopo il § 62, considerandolo perciò riferito al moto degli atomi nei composti e non a quello dei simulacri; là Epicuro si pone infatti il problema della direzione degli atomi εἰς ἓνα τόπον, «verso un sol luogo», che può sembrare in contrapposizione diretta all'εἰς πλείους τόπους, «verso più luoghi», di questo passo, e parla con maggior diffusione di tempi concepibili dalla sola ragione e tempi concepibili dai sensi, distinzione che qui amora senza essere preparata. Tuttavia vi sono ragioni per credere che il passo sia qui al suo posto, e che Epicuro, in maniera assai concisa e sostanzialmente oscura, si riferisca al moto dei simulacri: cfr. già UNTERSTEINER, «Atti Soc. Progr. Scienze», 1930, p. 1 segg.; più di recente la spiegazione di J. MAU, *Probl. d. Infinti.*, p. 44 segg.: qui Epicuro vuol dire che i simulacri si muovono, per la loro velocità, in un tempo non afferrabile dalla mente, dato che ci si presentano contemporaneamente all'emanazione dall'oggetto donde provengono; ma che sono corpi in moto, e quindi devono soggiacere alla legge generale per cui un corpo in moto non può giungere contemporaneamente in più luoghi (cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, IV, 215 a 24 segg.). Cfr. anche la spiegazione, analogamente riferita ai simulacri, di ARRIGHETTI, *Epic²*, pp. 497-498.

15. Ἀντικοπῇ, in coerenza all'interpretazione di cui sopra, è stato inteso da Giussani e Bailey come riferito agli urti interni degli atomi nei corpi (cfr. di contro O. TESCARI, «Boll. Filol. Class.», 1907, p. 11 segg.). Ma non c'è bisogno di dare alla parola questo significato se non si accetta la trasposizione dopo il § 62. Incertezze testuali per l'ultima parte della frase (ἀντικόπτων Usener, ἀντικοπτὸν Bailey, ἀντικοπέν v. d. Muehll, e per lo più i posteriori editori).

16. Secondo la lezione, per lo più accettata, τῷ ἀπείρῳ; contro cui cfr. BIGNONE, «Studi Ital. Filol. Class.», 1932, p. 112 segg., con la proposta τῷ ἀραίῳ («per il loro stato rarefatto») mentre Bailey preferisce leggere τῷ ἀπορρῳ («al loro afflusso»).

17. La parola πολλοῖς non può grammaticalmente riferirsi a εἶδωλα, simulacri, ma deve di necessàriferirsi agli atomi. Si torna qui quindi a parlare degli atomi. Cfr. in proposito GIUSSANI, *Studi lucr.*, p. 106, nota; BAILEY, *Epicurus*, p. 192; DIANO, «Annali Se. Norm. Pisa», 1943, p. 123, il quale propone di espungere ἀπείροις; ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 499. Il passo è certamente di difficile comprensione; lo dà per irrimediabilmente corrotto la MASSA POSITANO, *Epicurea, ad loc.* Si tenta qui di darne una traduzione plausibile.

18. Contro chi polemizza Epicuro? Contro Aristotele, secondo Usener (*de an.* II, 418 a segg.; *de sensu*, 438 b 3 - 439 a 21); contro Democrito, secondo Bignone (68 A 135, § 50 Diels-Kranz). Per il

confronto sistematico con passi lucreziani cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. It.», 1939, p. 132 segg.

19. Integrazioni dell'Usener al testo evidentemente lacunoso.

20. Usener, Bignone, Bailey, Long ritengono che sia glossa solo l'ultima frase, mentre Arrighetti considera glossa l'intero passo fin dall'inizio.

21. Τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, è supplito deducendolo dalla glossa precedente, ove il glossatore ha fatto uso di tale formula. La frase espunta che segue è considerata, più che glossa, aggiunta o ripetizione per errore dell'amanuense.

22. Epicuro usa qui la parola che Aristotele ha introdotta nel linguaggio filosofico, ὁμοιομερής (*De caelo*, 302 b 3, *Metaph.*, 984 a 14 ecc.). Per l'uso di questo termine nel *Περὶ φύσεως* cfr. *infra*, p. 238. Sembra invece essere tipica del linguaggio filosofico di Epicuro la parola che compare nella frase seguente per «percezione», ἐπαίσθησις (anche qui per altri esempi nel *Περὶ φύσεως* cfr. *infra*, p. 240). Cfr. la spiegazione del BAILEY, *Greek Atomists*, p. 240, nota 6; *Epicurus*, p. 200 («a superadded perception») e DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1939, p. 144.

23. Secondo la congettura del BRIEGER, ἔγκλιψιν (Usener emendava la lezione corrotta dei codici in ἔγκλισιν, «inclinazione»); accettata oggi da ARRIGHETTI e LONG.

24. Non da tutti accettato lo ἐν πολλοῖς dei codici; si attengono al testo tradito Usener e Long; Gassendi emendava già μὲν πολλῶν, Bignone propose τινῶν («trasposizione di determinate parti»).

25. La formula κατὰ τὴν περιαίρεσιν, «per recisione intorno», che è sembrata scarsamente comprensibile ad alcuni critici (HEIDEL, «Amer. Journ. Philol.», 1902, p. 192, proponeva di valersi dell'altra lezione attestata e in genere lasciata cadere, κατὰ τὴν προαίρεσιν, «a nostra scelta», «a nostre arbitrio») è stata spiegata col ricorso a TEOFRASTO, *De plantis*, 5, 16, 1; 17, 1, il quale la usa parlando delle parti della pianta che possono essere recise; cfr. J. MAU, *Probi, d. Inf.*, p. 27.

26. Μετάβασις è qui «passaggio», ma in senso teorico; non ha il significato di «processo induttivo» che ha invece altrove (cfr. per questo Intr., p. 26, nota 3); non si saprebbe peraltro darle nemmeno il significato fisico che le è dato in numerose traduzioni, «trasposizione di parti» o simili. La parola sembra qui avere un significato equivalente a quello di «processo all'infinito». Cfr. v. ARNIM, «Alman. Wien», 1907, p. 390; «passaggio» nel senso di progrediente divisione matematica.

27. Tutti gli interpreti traducono in genere τὸ τὰς μεταβάσεις ἔχον come «ciò che ammette passaggi da parte a parte»; il che si riconduce al concetto di un'estensione percorribile. Aristotele sembra usare la parola piuttosto in senso di cambiamento qualitativo che di passaggio per traslazione (cfr. BONITZ, *Index aristotelicus*, v. μετάβασις). Anche qui per l'uso nel *Περὶ φύσεως* cfr. Intr., p. 26, nota 3

28. Secondo la lezione μεταβατῶν: «percorribili da parte a parte D, quindi estesi. È correzione di Schneider, contro il μεταβάντων dei codici, correzione per lo più accettata (per il μεταβάντων dei codici si pronuncia però di recente BOLLACK, *Lettre d'Épique*, p. 210).

29. La parola ἀναλογία ha valore matematico, «proporzione»; per la sua storia precedente, in Platone e in Aristotele, cfr. *supra*, Intr. p. 27.

30. Secondo la lezione ἀμερῇ, proposta dal v. Arnim contro lo ἀμυγῇ dei codici («privi di mescolanza»); cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.* (Long si attiene invece al testo tradito ἀμυγῇ). Cfr. KRÄMER, *Platon, hell. Philos.*, p. 246, nota 53.

31. Secondo la lezione πρῶτον di più codici, cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.*; accetta invece ἔξ αὐτῶν πρῶτων LONG, cfr. anche KRÄMER, *Plat. hell. philos.*, p. 247.

32. La lezione più plausibile, guardando al contesto e a quanto detto sopra, sembra quella proposta dall'ARNIM, «Alm. Ak. Wien.», 1907, p. 398: μεταβατά, mentre Usener per suo conto aveva già mutato il termine ἀμετάβολα dei codici, unico in Epicuro, raro e tardo per lo più, in ἀμετάβατα; accettato oggi da ARRIGHETTI, *Epic.*², *ad loc.* Il testo tradito è accettato però da molti autori: dal BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, sulla base di SESTO, *Adv. math.*, I, 118; dal LONG, in genere tradizionalista nelle scelte delle lezioni, dal GIGANTE («le parti indivisibili e immutabili»); infine dal

MAU, *Probi, d. Infin.*, p. 38, che vede nel passo un confronto fra atomi e parti dell'atomo, «Atomteile». Tuttavia, la correzione μεταβατά, stabilendo un riferimento dei minimi teorici di estensione ai corpi estesi, permetterebbe anche di dare un senso plausibile al brano in rapporto con tutta la gnoseologia epicurea: Epicuro qui direbbe che i minimi assoluti e teorici sono comprensibili in riferimento ai tratti estesi fisicamente percorribili, con un atto cioè di inferenza dal sensibile. Cfr. Intr., p.25.

33. Il testo così com'è è difficilmente accettabile: sembra assolutamente necessaria, ad esempio, l'accettazione, in luogo di εἰς μέντοι, di ἴσμεντοι, «sappiamo», senza di che la frase non si regge, lezione del resto attestata da un codice (per la conservazione di εἰς μέντοι cfr. peraltro, nella recente edizione, il Long). Il v. d. Muehl giudicò corrotta tutta la frase; cfr. i tentativi complicati di emendazione e aggiunta da parte del PHI-LIPPSON, «Philol. Woch.», 1923, col. 1098. Usener già a suo tempo proponeva, a parte l'iniziale ἴσμεν, τείνων al posto di ἄγειν ὄν, mentre Giussani e Bailey si limitavano a proporre rispettivamente <ἐξ> ὄν e <ἐν> ὄν al posto di ὄν ma, come ha notato HICKS, «Class. Rev.», 1923, p. 109, ἄγειν ὄν, «è possibile condurre», si spiega benissimo grammaticalmente, sulla base di altre espressioni, cfr. lo stesso ἔστι μίαν λαβεῖν poco più oltre nello stesso § 60. Altra spiegazione complessa quella di BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, che crede di dover integrare il testo con un ἄγειν (νοοῦσι δὴλ)ον, «è chiaro a ctii pensa di condurre». Il testo che qui si segue è quello proposto da MAU, «Hermes», 1954, p. con l'accettazione di ἴσμεν τοι iniziale e il semplice mutamento di ὄν in καί: ὄν, in realtà, se si salva come costruzione verbale, rende sintatticamente difficile la struttura della frase. Come da ἄγειν possa essersi formato ἄγειν ὄν, con la conseguente caduta del καί, è spiegato esaurientemente dal Mau.

34. Il significato generale del passo, che è in polemica diretta contro ARISTOTELE, *Phys.*, III, 205 b 30, 215 a 8, (per un possibile riferimento a Stratone cfr. E. MONTANARI, «Prometheus», 1979, p. 134 segg.) consiste nell'affermare che anche nell'infinito si può riconoscere una doppia direzione, verso l'alto e verso il basso, solo prolungando, appunto, all'infinito le due linee; a confutare cioè l'affermazione di Aristotele che, una volta ammesso l'infinito, non può più esserci né alto né basso. Aristotele viene confutato peraltro partendo dai suoi stessi presupposti; cfr. Intr., p. 13.

35. Non accettate per lo più le proposte di Usener relative a questo passo: né l'inserzione di un βραδύτερον dopo μικρά, che darebbe alla frase il senso «né ciò ch'è piccolo più lentamente di ciò ch'è grande», mentre il testo ci dà di per sé l'opposto, né la riduzione a glossa delle ultime parole a partire da «oltre», dagli altri editori incluse invece nel testo.

36. Seguo la congettura del Brieger, <φο> ρηθήσεται, al posto del ῥηθήσεται dato dai codici (cui Usener volle aggiungere un οὐ, «<non> si potrà dire più veloce»); congettura accettata anche dal Long. Quanto al soggetto della frase, MAU, *Probi, d. Infin.*, p. 41, ha ridato importanza all'interpretazione del v. ARNIM, «Alm. Wien.», 1907, p. 394, secondo cui ἑτέρα sottintende σύγκρισις e non ἄτομος; e in realtà frase risulta grammaticalmente più corretta (si spiega meglio lo ἄτομος del seguente genitivo assoluto, che presuppone un altro soggetto per la frase principale) e più agevole a comprendersi nel significato generale. Prevalente peraltro negli interpreti la convinzione che il soggetto sottinteso sia ἄτομος, da BIGNONE (*Epicuro*, p. 234) in poi.

37. Nessuno accetta più l'opinione di Usener, che «nei tempi concepibili solo dal pensiero» sia glossa. In realtà qui Epicuro afferma che gli atomi racchiusi in un composto si possono concepire muovendosi nella stessa direzione per un minimo di tempo continuo, per poi divergere e cozzare fra loro, ma non per un minimo di tempo assoluto, perché in tale minimo assoluto non vi può essere movimento. Si salva dunque l'εἰ μὴ cambiato da Usener in ἡ μὴ e integrato da Muehl in εἰ <καὶ> μὴ. Epicuro contrappone qui 1) un'unità di tempo assoluta, un minimo temporale corrispondente al minimo dell'atomo; 2) un minimo di tempo continuo, corrispondente all'atomo stesso; 3) un tempo concepibile dai sensi (cfr. in proposito MAU, *Probi, d. infinit.*, p. 41 segg.; ove Mau sostiene ragionevolmente, contro altri critici, che il λόγῳ θεωρητὸς χρόνος, il tempo concepibile solo dal pensiero, è il minimo assoluto di tempo, distinto dall'ἐλάχιστος συνεχὴς χρόνος, il minimo di tempo continuo, non ancora tempo sensibile ma non più puro tempo indivisibile matematico).

38. Il passo può essere tradotto con la netta distinzione di θεωρούμενον inteso come «visto e percepito sensibilmente» da κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον, «afferrato mediante ἐπιβολή τῆς διανοίας, intuizione mentale»; oppure tutti e due i termini possono essere intesi con riferimento a διανοία. Intendono θεωρούμενον in senso intellettuale, contro l'altra interpretazione, ch'è la più tradizionale, DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1934, p. 134; ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 513-514 (trad. «ciò che si esamina con la mente»); con aderenza alla distinzione tradizionale ma con notevole diversità di traduzione BOLLACK, *Lettre d'Épic*, p. 123 («tout ce que l'on voit ou que l'on saisit dans une réflexion n'est vrai que par la réflexion»); cfr. anche il commento, ivi, p. 218.

39. La correzione τι μέρος è del Woltjer, contro il τὸ μέρος dei codici. Alla lezione trādita ha ridato valore recentemente KERFERD, «Phron.», 1971, p. 82 segg.; cfr. anche BOLLACK, *Lettre d'Épicure*, p. 125 (trad.) e pp. 218-219 per il commento. In proposito cfr. *supra*, Introd., p. 35, nota 1.

40. Secondo la congettura dell'Usener, accettata dal Long, ἕτερον συγγεγεννημένον (anziché ἑτέρω συγγεγεννημένω, accettato da Brieger, Bignone, Arrighetti). Cfr. anche, per l'accettazione di ἕτερον, BOYANCÉ, *Épicure*, p. 67.

41. Cfr. il chiarimento del BIGNONE, *Epicuro*, p. 99, nota 1, che lo στεγάζον in questo caso non è tutto il corpo, ma quella data parte del corpo che contiene quella data parte di anima; i vari organi del corpo sono «recipienti» e protezione per le parti dell'anima.

42. Polemica evidente con la distinzione democritea in proprietà che sono ἐτεῖη, secondo verità, e νόμος, secondo convenzione; cfr. Intr., pp. 22-23.

43. Con «accidente» si cerca qui rendere σύμπτωμα, distinguendolo da συμβεβηκός reso con «proprietà». In realtà due parole indicano entrambe una caratterizzazione accidentale rispetto alla sola proprietà di fondo, le ποιότητες quantitative di cui sopra si è detto, dei corpi ultimi. Ma Epicuro, come si vede dal contesto, ha considerato i συμβεβηκότες caratterizzazioni secondarie ma permanenti e i συμπτώματα puri accidenti o caratterizzazioni assolutamente transitorie. Cfr., per l'origine aristotelica dei due termini, Intr., p. 22, note.

44. Interpretato dal Bignone come polemica contro Aristotele e i platonici (cfr. ad. es. SENOORATE, fr. 40 Heinze), i quali ritengono spiegabile il tempo coi concetti ci ἐριθμός, «numero» e μέτρον, «misura»; ma cfr. in proposito BARIGAZZI, in *Epicurea in mem. H. Bignone*, p. 46, nota 57. La dottrina del tempo che qui Epicuro tratteggia brevemente è meglio spiegata in SESTO, *Adv. math.* X (= *phys.*, II), 224; cfr. *infra*, p. 337. Ma cfr. soprattutto la lunga disquisizione sul tempo nel Περί φύσεως, *infra*, p. 260 segg.

45. Qual è la lunghezza della glossa? Usener, Bailey, Long, e con una leggera variazione nell'inizio v. d. Muehl, ritengono che tutto questo discorso sia da considerarsi glossa, dall'accenno al XII libro del Περί φύσεως fino alla parola «infinito». Ma in questo caso occorre, ed è ciò che tali editori fanno, ipotizzare di necessità una lacuna. Si segue qui l'interpretazione dell'ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 518.

46. Anche qui incertezze; le parole sono in genere ritenute glossa (accettate però anche qui nel testo da Arrighetti); il Muehl reintroduce nel testo la seconda frase, anche qui però ipotizzando una lacuna precedente.

47. Si elimina qui l'incomprensibile ἀπὸ τῶν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, al posto del quale, considerandolo errore di amanuense, Usener propose μείζους λαμβάνειν ἐπιδόσεις (così anche Long). Ha cercato di salvare invece le parole il BIGNONE, *Epicuro*, p. 106, nota 3, vedendo in esse il residuo mutilo di una frase più lunga: l'articolo τῶν si applicherebbe a un φόβων, e la frase significherebbe «maggiori mezzi trovò per liberarci dai timori che ci sovrastano dall'innito che ci circonda».

48. Su questa teoria del linguaggio, che nasce φύσει e si sviluppa θέσει, cfr. la lunga nota dell'ARRIGHETTI, *Épic.*², p. 520 segg.; e *supra*, Introduzione, p. 59.

49. Incertezze negli editori fra διατάξαντος, «che abbia disposto», e διατάξοντος, «che debba disporre»; quest'ultima lezione è preferita da Usener e Long.

50. È una glossa per Usener e Bignone, accettata invece come facente parte del testo da Bailey,

Long, Arrighetti; in realtà non sembra necessaria all'insieme del discorso.

51. Il testo fu così stabilito dal v. d. Muehl, trasponendo sopra la frase ἐν ποίοις ὁμοίως ἀπαρκεῖσθαι ed espungendola sotto, dove la danno i codici e dove sembra veramente trovarsi fuori posto. Così oggi anche Long e Arrighetti.

52. Qui αἰτίας indica, con molta sinteticità, gli eventi di cui gli dèi dovrebbero, secondo questo modo di vedere, esser causa; indica quindi insieme la funzione causante e l'evento che ne risulta.

53. Incerta la lezione λήψεσθαι; Arrighetti nella prima edizione di *Epicuro, ad loc.*, integrava un <ποιῆσαι>, in parte sulla scorta di Diano, il quale acutamente suppose («Maia», 1948, p. 110) che qui ci sia uno scambio di due verbi compiuto da parte dell'amanuense: λήψεσθαι al posto di ποιήσειν, e, nella riga seguente, ποιήσει al posto di λήψεται (il che darebbe, al posto di «rendersi chiare», un più specifico «afferrare chiaramente»). Cfr. oggi ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 523.

54. Questo significato per la parola ἐγκύκλια ha anche in *Sent. Vat. LVIII* (cfr. *infra*, p. 220) ed è del resto significato più antico rispetto all'altro, di «cultura generale», ἐγκύκλια μαθήματα.

55. Per lo più accettato lo ἐπί dei codici, che Usener mutava in ἔτι («e inoltre analizzare ecc.»).

56. Bailey spostò indietro questa frase come riferita a κόσμος, mentre Usener e Bignone la consideravano glossa. Cfr. di contro BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1949, p. 182, e ARRIGHETTI, «Ann. Se. Norm. Sup. Pisa», 1955, p. 69. Il testo comprende anche un secondo καὶ λήγουσαν, «e terminante», davanti alle parole «o in moto o in quiete», che a ragione il Muehl espunge come privo di senso (ma cfr. la giustificazione oggi tentata da BOLLACK-LÀKS, *Épic. à Pythocl.*, pp. 130-133, peraltro non convincente).

57. Il v. d. Muehl considerò glossa la frase a spiegazione di che cosa è un intermundio. Per gli «alcuni» cfr. la testimonianza di Simplicio relativa a Leucippo e Democrito, 67 A 21 Diels-Kranz («nel vuoto infinito», ἐν ἀπειρώ τῷ κενῷ).

58. Polemica diretta contro Democrito, cfr. 68 A 40 Diels-Kranz (IPPOLITO, *Refut.*, I, 13, p. 565 Diels), A 84 (AEZIO, II, 4, 9, p. 331 Diels).

59. Glossa per Usener, Bailey, Muehl, Long: tra gli ultimi editori, Arrighetti, Boer, Bollack-Làks conservano invece le parole nel testo. Usener proponeva, ma con incertezza, di leggere, invece di σῶζει, συζῇ («e da ciò che in esso convive»).

60. Anche qui Arrighetti, Boer, Bollack-Làks considerano le parole facenti parte del testo. La polemica in generale è da considerarsi contro l'ipotesi democritea che gli astri si siano formati in un secondo tempo dopo la terra (cfr. il già citato passo di IPPOLITO, 68 A 40 Diels-Kranz e Ps. PLUTARCO, *Sfrontata*, 7, p. 581 Diels); ma anche, nota ARRIGHETTI (*Epic.*², p. 525) contro Platone, cfr. *Tim.* 38 c, ove compare la stessa convinzione.

61. Bignone integrava a questo punto: «di quella del sole». Il Muehl fa finire la glossa a «per il colore», reintroducendo il resto nel testo; così oggi anche Bollack-Làks. Questa dottrina di Epicuro è basata sulla teoria della ἐνάργεια, «chiarezza», «evidenza» di ciò che si manifesta al senso; cfr. BAILEY, *Greek Atomists*, p. 371, e *Lucreti de ver. nat.*, Ili, p. 1408, e la lunga ed esauriente nota di ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 526-528; cfr. in proposito anche STECKEL, *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, col. 614-615. L'affermazione epicurea è ripresa dai seguaci; cfr. DIOGENE DI ENOANDA, fr. VIII, col. III, 13-IV, 2 Will. = 9, col. III-IV Grilli; e Demetrio Lacone, p. 65 De Falco.

62. Le due parole che seguono immediatamente nel testo, οὐκ ἄμα, hanno dato luogo a tentativi di emendazione (τυκόν Lachmann, τυγκάνει Usener) o da molti, a cominciare dal Kochalsky, sono state espunte, come scarsamente prive di senso. Le difende BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1949, p. 185, dando loro il senso: «le sensazioni singole sono sempre veridiche in se stesse, ma possono variare, e a queste variazioni corrispondono variazioni nella realtà in senso contrario». Ma sembra veramente con questo di voler leggere troppo nella breve espressione, per quanto ellittica essa possa essere; né si sa se al significato di ἄμα possa esser data un'estensione del genere. Si attengono al testo tradito BOLLACK-LÀKS vedendo nelle parole l'allusione a un rapporto di «non simultaneità» che non risulta peraltro ben chiarito dalla spiegazione (pp. 154-156).

63. Espunto da Usener «e qualora in ambedue i luoghi», perché la frase greca offre senza dubbio

una difficoltà, con un καί dopo il genitivo assoluto τοιαύτης τῆς περιστάσεως. Il senso generale però sembra richiedere il mantenimento della frase (cfr. Bignone, che intende «in oriente e in occidente»).

64. Diversi critici trovano assurdo ἐπ' ανατολῷ; cfr. le proposte di Gigante, *ad loc.*: ἐπ' ἀνατροπὴν («nel loro rivolgimento»), forse ἐπ' ἀνέλιξιν («nel loro moto ellittico»). Il v. d. Muehl considerava la parola uno scolio e la ricollegava all'inizio della frase seguente, τῇ θερμασίᾳ; ipotesi approvata e resa ulteriormente complicata dal PHILIPPSON, «Phil. Woch.», 1923, col. 1098. Invece Usener aveva denunciato qui la presenza di una lacuna, proponendo di integrare con <σφοδρῶτά> τη, sulla base di LUCREZIO, V, 519-525; «per il suo fortissimo calore». Altra proposta quella del Bignone, <ἐπιτηδείο> τάτῃ («è possibile che l'astro muova per il cielo in cerca dell'ardore a lui più acconcio»). Long segue Usener; la Boer rinuncia a integrare il testo, dandolo per corrotto. Esso è accettato da BOLLACK-LÁKS che, non ammettendo una lacuna, devono poi porre in strettissimo legame la necessità originaria di cui qui Epicuro parla e l'azione del calore (p. 162); il che non sembra trovare tuttavia esatto riscontro nella dottrina epicurea.

65. Per l'idea di un λοξὸς κύκλος, di un giro obliquo del cielo, cfr. già testimonianze su autori assai antichi (TALETE, 11 A 19 Diels-Kranz; ANASSIMANDRO, 12 A 5, ivi).

66. Per lo più accettata la correzione ἐχομένως dell'Usener (i codd. danno ἐχομένοις o ἐχομένης). Per questa spiegazione la Boer cita Antifonte presso AEZIO, II, 20, 15, p. 351 Diels (cfr. poi LUCREZIO, V, 523-525). si attiene a ἀχομένοις BARIGAZZI, «St. Ital. Filol. Class.», IC49, p. 190.

67. Per la polemica contro gli astronomi di Cizico e la scuola di Eudosso, *supra*, p. 116; con specifico riferimento a questo passo BIGNONE, *Arist. perd.*, II, 374-375. Il passo è stato dall'Arrighetti giustamente posto in rapporto con Περὶ φύσεως, 26. 38 Arr.², ove si condanna l'uso degli ὄργανα astronomici; cfr. *Actes Vili Congr. Bude*, p. 247; *Epic.*², p. 528; e *supra*, Intr., p. 56.

68. Quanto alla luce riflessa della luna, cfr. già Anassimandro e Senofane (AEZIO, II, 28, 1, p. 358 Diels). Quanto però alla questione della diversità delle parti, può sorgere il sospetto (cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 529) che il bersaglio più immediato sia Crisippo (*Stoic. Vet. Fragm.*, II, 673); nel qual caso avremmo una prova dell'inautenticità della lettera (cfr. per la questione Introduzione, p. 29). Si può però risalire molto più indietro per la teoria di una composizione mista della luna: cfr., per Anassagora, 59 A 77 Diels-Kranz (AEZIO, II, 30, 2, p. 361 Diels), data la scarsa attendibilità della testimonianza su PARMENIDE, 28 B 21 Diels-Kranz, sempre datati da Axsm, II, 30, 4. La Boer richiama a PLUTARCO, *De facie in orbe., lunae*, 935 c.

69. Secondo l'emendazione del BIGNONE, «Atene e Roma», 1933, p. 112, seguita dalla Boer, οὐρανίου anziché οὐρανοῦ (che invece ritengono di poter seguire, intendendolo senz'altro come «corpo celeste», Arrighetti e Long). Usener congetturava ἀοράτου, «invisibile», seguito dal Bailey. Tentativo di giustificazione del testo tradito in BOLLACK-LÁKS, p. 184.

70. L'integrazione all'inizio della frase, che in realtà manca di un verbo reggente, è del Meibom; alcuni editori, come ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 529, tendono a spiegare la frase senza bisogno di vedervi lacune. Usener (a parte la proposta di considerare parte di essa una glossa, ch'è per lo più caduta) corregge περαιοῦντα in περαιοῦν; correzione accettata dagli editori seguenti. Cfr. per il passo in genere BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1949, p. 191 segg.

71. Cfr. per questo passo ARRIGHETTI, «Ann. Se. Norm. Sup. Pisa», 1955, p. 70 segg.: cui si parla non solo dell'origine della pioggia ma anche dei venti. Lo πνεύματα del testo era emendato da Usener in πνευμάτων, con la lettura πνευμάτων χατάφορᾶ mentre il Bignone eambiava ulteriormente πνευμάτων in ρευμάτων; v. d. Muehl considera la frase una glossa. Mantiene πνεύματα Arrighetti cambiando semplicemente χινουμένων in χινουμένου, che viene quindi riferito ad ἄερος, mentre BOLLACK-LÁKS, p. 209, mantenendo χινουμένων, lo riferiscono alle nubi. Aggiungono <διᾶ> prima di πνεύματα BARIGAZZI, *art. cit.*, e la Boer («a causa dei venti»).

72. Glossa per Usener, Muehl, Long; fa parte del testo per Bailey, Arrighetti, Boer, Bollack-Láks. Arrighetti accetta la lezione tradita συνει-λέχθαι, «raccogliersi», mutata dall'Usener in συνεφλέχθαι, «incendiarsi» (così anche Long, Boer).

73. BARIGAZZI, *art. cit.*, p. 191 segg., propone κατά ρῆξιν νέφους, «per il lacerarsi della nuvola»; cfr. anche Boer. Si attiene al testo tradito Arrighetti, cfr. *Epic.*², p. 530.

74. Glossa già per il Meibom, e poi per Usener, Bailey, Long. La considera facente parte del testo BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1949, p. 198 segg.; si veda ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 531, per il confronto con LUCREZIO, VI, 219-422.

75. Usener congetturò, invece che πολλοῦ, κύκλῳ («trasportato dal vento in circolo»), ma i successivi editori si attengono al testo tradito; per il v. d. Muehl l'inciso è glossa; distaccano πολλοῦ da πνεύματος BOLLACK-LÁKS (p. 231) facendo di esso invece un attributo di νέφος ('in gran quantità'). Altre proposte di correzioni nell'ambito del passo son portate da BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1949, p. 200 segg.; cfr. in proposito ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 531; per i rapporti con le dottrine meteorologiche di Teofrasto, ID. in «Annali Se. Norm. Sup. Pisa», 1955, Pp. 78-79, e 84 segg. (ove si sottolineano anche tratti di indipendenza e novità dell'epistola).

76. La questione dei terremoti sarà ripresa poi ampiamente da LUCREZIO, VI, 535-607; e cfr. per altre testimonianze, i fr. 350-351 Us. (*infra*, p. 357) Di come la questione fosse stata già affrontata dai presocratici sono attestazione ANASSIMENE, 13 A 21 Diels-Kranz (da ARISTOTELE, *Meteor.* II, 365 b 6), DEMOCRITO, 68 A 98 Diels-Kranz (da SENECA, *Nat. Quaest.*, VI, 20). Un supporto all'*Epistola a Pitocle* sulla questione dei terremoti viene oggi dai nuovi frammenti di Diogene di Enoanda; cfr. M. FERGUSON SMITH, in *Études sur l'Epicurisme antique*, Cahiers de Philologie III, Lille 1976, NF 45, p. 306 segg.

77. L'importanza di ARISTOTELE, *Meteor.*, II, 359-360, quanto alla questione dell'origine dei venti, vista nella connessione fra venti e pioggia, sul pensiero di Epicuro, è stata sottolineata da ARRIGHETTI, «Ann. Se. Norm. Sup. Pisa», 1955, p. 77. Cfr. anche ID., *Epic.*², p. 533.

78. Altro passo testualmente controverso, e in realtà assai oscuro, che Usener cercò di correggere con l'inserzione di «πνευματοδῶν δέ τενῶν» dopo la virgola e con il cambiamento in ὁμούρησις di ὁμοῦ ρῆξιν («riunione»). Per lo più accettato, in ambedue i casi, πῆξιν, «congelamento»; mentre ARRIGHETTI, «Ann. Se. Norm. Sup. Pisa», 1955, p. 7.9 segg., propone di leggere, per il secondo caso, πῆξιν, «liquefazione», ch'è attestato da un codice (lezione accolta da BOLLACK-LÁKS). Si tratterebbe di ipotesi di Epicuro per spiegare la divisione in chicchi, permessa dalla liquefazione di alcuni elementi acquee che avviene rompendo la compattezza del tutto. L'ipotesi è suggestiva, ma, vista nell'insieme del discorso, la parola non porta una maggiore chiarezza al suo svolgimento. Lo stesso Arrighetti ha giustamente sottolineato il carattere curioso della teoria di un congelamento di elementi aerei, che d'altronde qui il testo sembra autorizzare, per quanti sforzi si facciano per modificarlo. Per l'aiuto all'interpretazione del passo che può venire da Diogene di Enoanda cfr. FERGUSON SMITH, *Étud. Epic. ant.*, pp. 295-297, a proposito di NF 41.

79. La correzione ἔαρι per ἀέρι è dell'Usener; accettata in genere, rifiutata recentemente dalla Boer e da BOLLACK-LÁKS. L'inciso è espunto come glossa dal solo v. d. Muehl.

80. Si è sentita qui la presenza di una lacuna; ma troppo ampie sono probabilmente le integrazioni suggerite sia da Usener («συντελούμενα θεωρεῖται, καὶ πάχνη δέ οὐ διαφερόντως») sia da Bailey («θεωρεῖται. καὶ πάχνη δέ μεταβαλλομένων»). Cfr. BARIGAZZI, «Studi ital. Filol. Class.», 1949, p. 209: («συντελεῖται. Πάχνη δέ < >») per l'integrazione più breve; seguito dalla Boer. Accettano sostanzialmente questo significato BOLLACK-LÁKS pur rifiutandosi, come per lo più, di apportare modificazioni al testo, sì da cover poi tentare una sottile e ingegnosa, ma speciosa, giustificazione (pp. 262-263).

81. La frase ἀφ' οὗ — μέρη («sì che per il rifrangersi ecc.») è considerata fuori posto dal v. d. Muehl, seguito dal Barigazzi; dubitativamente la Boer. Essa sembrerebbe da ricollegarsi direttamente a ὕδατοιδῆ («contro l'aria umida»). Diversamente ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 533-534.

82. Passo molto tormentato. L'espunzione di [προσφερομένου πρὸς τήνσελήνην] è di C. F. Hermann, «Zeitschr. f. Altertumswiss.», 1834, p. III, seguita dall'Usener e dai successivi editori; Usener sentì anche come inutile l'ἀτόμων (così emendato dal Meibom: τομῶν dei codici, senza senso) della riga seguente; propose anche ἡλίου anziché ἀέρος, emendazione questa che non è

però accettata dagli editori più recenti. BARIGAZZI, «Studi ital. Filol. Class.», 1949, pp. 211-212, propone l'espunzione anche di ἀποφερομένων, cioè la soppressione di tutta la frase προσφερομένου - ἀτόμων riconnettendo quanto segue alla frase precedente con un <ὥστε>. Accettano infine l'espunzione di προσφερομένου ecc. anche BOLLACK-LÄKS, salvando però τομῶν nel senso di 'sezioni dell'aria' (pp. 270-271).

83. Non c'è necessità di operare su questo testo la lunga espunzione proposta dall'Usener, né le trasposizioni da questi credute necessarie; cfr. BIGNONE, *Epicuro*, p. 139, nota 4. Per ipotesi non molto dissimili sulle origini delle comete cfr. SENOFANE, 21 A 44 Diels-Kranz; IPOCRATEDI CHIO, 42, 5 Diels-Kranz; ANASSAGORA, 59 A I Diels-Kranz (DIOGENE LAERZIO, II, 9); ANASSAGORA e DEMOCRITO, rispettivamente 59 A 81 e 68 A 92 Diels-Kranz, Epicuro trova quindi già nella tradizione una certa varietà e un certo contrasto di spiegazioni.

84. La frase per il BIGNONE (*Epicuro, ad loc.*) è da vedersi in polemica con Democrito, 68 A 89 Diels-Kranz; ma più tardi (*Arist. perd.*, II, p. 256, nota 1) egli ritenne che la polemica si appunti soprattutto contro la dottrina del *Timeo*. È certo però che, a parte la polemica con Platone e la sua scuola, non è difficile identificare altri possibili bersagli; la teoria della sfera delle stelle fisse intorno alla quale il cielo ruota preesiste a Platone.

85. Passo corretto all'inizio, ove sembra (Bignone, v. d. Muehl) di trovare un κινεῖσθαι sovrabbondante. La polemica generale del passo qui è comunque, assai più chiaramente della precedente, diretta contro l'Accademia e contro la religiosità astrale che du propria di quella scuola, del tardo Platone, del giovane Aristotele; cfr. BIGNONE, *Arist. perd.*, II, P. 375.

86. Il problema del moto retrogrado di alcuni astri si era già posto all'Fastronomia del V-IV secolo, come attesta il *Timeo*, 38d-39a, col suo complesso e immaginoso tentativo di spiegazione.

87. Lo εαυτῶν dei codici («attrito reciproco», degli astri tra loro) fu mutato da Bignone nel più chiaro ἄστρον, mentre Usener riteneva che fosse da leggersi νεοῶν; così ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 534, che spiega convincentemente il passo con l'aiuto di ARISTOTELE, *Meteor.*, 341 b 1 segg., SENECA, *Nat. Quaest.*, I, 1, 6, passi in cui lampi prodotti dalle nubi e stelle cadenti sono accomunati come fenomeni dello stesso tipo. Si mantiene fedele a ἐκτῶν la Boer.

88. Il v. d. Muehl aggiunge un ἐκ (seguito da Boer e Arrighetti). Ma non sembra necessario dare qui a ἐπέκρξις il significato di «fuoruscita».

89. Come già ERNOUT, *Lucrèce, Coll. Budé*, Paris, 1925, I, p. cv, anche BOYANCÉ, *Épique*, p. 78, riferisce questa frase non agli animali comuni, ma agli animali celesti dello zodiaco. Il passo sembra guadagnarne in precisione: si chiariscono meglio in particolare parole come συγκύρημα καιροῦ o come ἔξοδος, che assumono una precisione tecnica.

90. BIGNONE, *Arist. perd.*, I, p. 121 segg., ha visto queste parole in polemica con il *Protreptico* di Aristotele (fr. 50 Rose³ = fr. 1 p. 26-27 Ross) là ove Aristotele sembra aver parlato al dedicatario Temisone della sua giovinezza come condizione ideale per il filosofare. Il Bignone d'altronde concepisce tutta l'*pistola a Meneceo* come un anti-protreptico, un protrettico epicureo puntualmente contrapposto a quello aristotelico; cfr. *op. cit.*, I, p. 134 segg.; non sempre, come si vedrà nel corso di queste note, la sua analisi è senz'altro da accettarsi.

91. Usener emendava l'ultima parola, νομίζουσιν, in νοοῦσι; ma ciò non sembra necessario per il senso. Per l'interpretazione di φυλάττειν cfr. DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 61 segg., mediante il confronto con FILODEMO, *De pietate*, p. 123 Gomperz (PHILIPPSON, «Hermes», 1918, p. 350; 1921, p. 383).

92. Si segue qui il testo ricostruito dal BARIGAZZI, «Hermes», 1953, p. 145 segg., nella forma ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι ἐκ θεῶν ἐπάγονται, καὶ ὠφέλεια. Cfr. tutto l'articolo del Barigazzi stesso per lo *status quaestionis* sul passo, che è stato estremamente tormentato dalla critica. Dopo βλάβαι, esso contiene un αἵτιαι τοῖς κακοῖς che ha dato luogo alle più varie ipotesi. Già il Gassendi ritenne necessario aggiungere dopo ὠφέλεια un <τοῖς ἀγαθοῖς>, «ai buoni», per simmetrica contrapposizione con τοῖς κακοῖς, «ai cattivi». Usener accettava questa integrazione semplicemente espungendo la parola αἵτιαι mentre Bailey proponeva un βλάβαι τοῖς αἰτοῖς,

«danni per i colpevoli». Espunge αἵται anche il BICKEL, «Glotta», 1935, pp. 213-220, «Paideia», 1952, pp. 275-278. Altri hanno visto in αἵται τοῖς κακοῖς i resti di una frase da ricostruire, sia essa o no da interpretarsi come uno scolio: di qui le numerose proposte di integrazione: v. d. Muehl, in forma dubitativa, αἱ μεγίστων βλαβῶν αἵται τοῖς ἀνθρώποις (accettando questa emendazione dal LEOPOLD, «Mnemosyne», 1915, p. 282, che l'aveva proposta in luogo di τοῖς κακοῖς) ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφελειῶν, «si riconducono agli dèi le cause grandi dei più fra quelli che sono i danni e i vantaggi per gli uomini»; PHILIPPSON, *Philol. Woch.* 1923, p. 1099, in forma simile; DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 63 segg., e poi *Epicuri Ethica*, p. 7 (*ad loc.*) p. 104 segg., «ὧν ἐκείναι ὑπολήψεις μόνον εἰσὶν» αἵται τοῖς κακοῖς «i danni di cui solo quelle false supposizioni sono causa ai malvagi»; SCHMID, «Rh. Mus.», 1951, 118 segg., βλάβαι «συν» αἵται τοῖς κακοῖς «χρῶν», «danni che sono ai cattivi concausa di mali». Né è mancato c hi, come RYBA, «Philol. Woch.», 1930, coll. 861-863, seguito da JENSEN, *Ein neuer Brief Epikurs*, p. 79, ha ritenuto di dover leggere αἰαῖαι, «pene» «βλάβαι «καὶ» αἰαῖαι τοῖς κακοῖς, rifiutando peraltro la contrapposizione simmetrica τοῖς ἀγαθοῖς. A proposito di altre posizioni cfr. ancora BARIGAZZI, *art. cit.* Non seguo invece il Barigazzi nell'interpretazione di ἐνθεν, che credo riferito alle ὑπολήψεις. Da ultimo, si è pronunciato per una lezione senza ulteriori modifiche del testo, BOLLACK, *Pensée du plaisir*, p. 62.

93. Chi è il soggetto di questa frase? gli dèi, i buoni (in questo caso occorre aver accettato l'integrazione «τοῖς ἀγαθοῖς» di cui alla nota precedente) i πολλοί? Le interpretazioni sono molteplici. Quella che fa gli dèi soggetto della frase, e che pare la più convincente, è stata sostenuta da PHILIPPSON, «Philol. Woch.», 1931, p. 61; HICKS, *Diogenes Laertius, Loeb Class. Libr.*, II, p. 651; JENSEN, *Ein neuer Brief Epik.*, p. 79; SCHMID, «Rh. Mus.», 1951, p. 102 segg.; BOYANCE, *Épique*, p. 79; ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 108, pp. 537-538. Per οἱ ἀγαθοί sono Usener, Bignone (che in *Epicuro*, *ad loc.*, ha addirittura ampliato la contrapposizione κακοί-ἀγαθοί in «stolti e malvagi», «buoni e saggi»), FESTUGIERE, *Épique et ses dieux*, p. 85 segg.; che i πολλοί siano soggetto della frase ritengono BAILEY, *Epicurus, ad loc.*, DIANO, «St. Ital. Filol. Class.», 1935, pp. 78-80, GIGON, *Epikur*, p. XLV. BARIGAZZI, «Hermes», 1953, p. 151 segg., ha ritenuto che si tratti semplicemente dei saggi epicurei, proponendo di leggere «οἱ» οἰκειούμενοι, «coloro che sono assuefatti ecc.». Lo segue GIGANTE, *Diogene Laerzio, ad loc.*, aggiungendo «ἐαυτῖς» dopo ὁμοίους e sostituendo l'iniziale γάρ, infatti, con δέ, che dà un senso avversativo. Ma in realtà, nonostante gli argomenti non certo privi di validità apportati dal Barigazzi, sembrano assai convincenti i passi di Filodemo sulla «virtù» degli dèi e sui rapporti fra dèi e uomini apportati da Philippson, Jensen e Schmid a sostegno della loro tesi: cfr. FILODEMO, *De dis*, fr. 18, 3, fr. 32, 3, fr. 41, 20 ecc. A proposito delle «virtù» divine (il cui plurale sembrava inusitato al Barigazzi in riferimento agli dèi) cfr. giustamente ARRIGHETTI, *Epic²*, P. 539» col riferimento a FILODEMO, *De dis.*, fr. 74-82, in cui vengono citate per gli dèi una serie di singole virtù. (Da notarsi peraltro che lo stesso FILODEMO, *De dis*, III, col. 1, 7 Diels = fr. 184 Arr², fissa i limiti entro i quali si può parlare di «amicizia» fra uomini e dèi).

94. Per questa massima importantissima cfr. anche *Ratae Seni*. II, e la parafrasi di CICERONE, *De fin.*, II, 31, 100 (fr. 338 Us.).

95. Integrazione di Usener, seguita per lo più dai successivi editori (cfr. per i più recenti Arrighetti, Long). BOLLACK, *Pensée du plaisir*, p. 66, rifiuta l'integrazione intendendo: «non è la non esistenza che si teme».

96. TEOGNIDE, v. 425 segg.; e analogamente SOFOCLE, *Oed. Col.*, v. 1222; EURIPIDE, fr. 285 Nauck². L'accenno precedente è forse a Mimnermo; cfr. dubitativamente BIGNONE, *Epicuro*, p. 46, nota 6. In *Arist. perd.*, I, p. 112 segg., il Bignone tenta di ricondurre anche questi passi alla consueta polemica con l'opera giovanile di Aristotele: qui Epicuro si opporrebbe al pessimismo dei «Eudemo». Cfr. di contro DIANO, *Epic. Ethica*, p. 108 segg.: il testo di Aristotele (fr. 44 Rose³, fr. 6 p. 18 Ross) è in realtà profondamente diverse da quello dei poeti di cui sopra.

97. È tratto di polemica anticirenaica. Cfr. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 109; MANNEBACH, *Aristippi et Cyr. Fragm.*, p. 96.

98. Integrazione del Gassendi, «ὄταν δὲ μὲ ἀλγῶμεν», in cui il v. d. Muehl ha corretto μή in

μηκέτι «non più».

99. Testo emendato dall'Usener in προσερχομένους rispetto a προσερχόμενους e che BARIGAZZI, «Hermes», 1953, P.158, propone di leggere προσχωμένους («ci serviamo, ci valiamo»). La polemica è qui con ogni probabilità contro il calunniatore Timocrate, contro il quale a questo proposito polemizzava anche Metrodoro: cfr. BIGNONE, *Aristotele perd.*, II, p. 226 segg., che riporta e studia anche i frammenti antiepicurei dei comici (Alessi in particolare) derivanti da questa polemica, incentrata sul tema dell'edonismo.

100. Φρόνησις è qui usata nel senso dell'*Etica Nicomachea*, di saggezza pratica, prudenza. Il BIGNONE, *Arist. perd.*, II, 116 segg., vi vede una polemica con la concezione astratta della filosofia propria di Aristotele nel *Protreptico*; ma, nella sua convinzione che l'opera ulteriore di Aristotele non fosse nota ad Epicuro, si chiede anche quale sia la fonte di questa sua conoscenza dell'uso di φρόνησις in tal senso; forse Senocrate, di cui Epicuro avrebbe ascoltato le lezioni (*op. cit.*, p. 117, nota 1). Tuttavia oggi né si è più assolutamente convinti, sulle orme di JAEGER (*Aristoteles*, Berlin, 1923), che l'uso giovanile di φρόνησις in Aristotele fosse esclusivamente nel senso teoretico (cfr. di contro in particolare I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961, p. 224), né che Epicuro conoscesse solo l'opera giovanile di Aristotele (cfr. per questo problema, Intr., p. 20, e *supra*, p. 147). Inoltre, il Diano ha fatto rilevare come in *Eth. Nicom.*, 1141 b 21 Aristotele esprima un concetto assai simile a quello qui espresso da Epicuro, sì che il contrasto è fittizio: cfr. *Epicuri Ethica*, p. 113.

101. Integrazione dello Stephamis, per lo più seguita come necessaria al senso generale. Imitata dall'autore della cosiddetta *Etica Comparetti* (probabilmente Filodemo, cfr. M. GIGANTE in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, p. 101 segg. e *Ricerche filodemee*, Napoli, 197081 p. 131 segg.); cfr. SCHMID, *Ethica Epicurea*, Lipsiae, 1939, XIV, 1 segg.

102. Tra le lezioni dei codici, l'unica accettabile sarebbe ἀγγέλλοντος («che annunzia, che proclama»); così Arrighetti; DIANO, *Epic. Eth., ad loc.*, ἀγγέλλων, Usener sospettò διαγελῶντος; ἐγγελῶντος, di significato analogo («che deride») ma più vicino al testo per la forma, proposero Bailey e, recentemente, Long.

103. La lacuna è stata riempita diversamente a seconda della scelta fatta per la parola precedente. L'integrazione qui seguita è quella di Usener; chi vede nella parola precedente il significato di «proclamare» deve specificare il contenuto di ciò che si proclama (cfr. ad es. Bignone, εἰμαρμένην ἀγγέλλοντος κενόν ὄνομα εἶναι ecc., «che proclama che il destino è un vuoto nome»; Diano, che propone una lunga e complessa integrazione, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, P. 80 segg., e poi *Epic. Eth.*, p. 10, seguito oggi dalla MASSA POSITANO, *Epicurea, ad loc.*). Più radicale, il v. d. Muehl considera glossa tutto il tratto da ἀν ὅε a πᾶνφυχε.

104. La polemica contro il «destino dei fisici», contro la εἰμαρμένη, è qui probabilmente contro Democrito; così BIGNONE, *Epicuro*, p. 51, mentre poi, *Arist. perd.*, I, p. 402 (e già prima parzialmente in «Studi Ital. Filol. Class.», 1933, p. 102 segg., p. 108 segg.), pur accennando ancora a Democrito, egli trova predominante la polemica contro il giovane Aristotele. La parola εἰμαρμένη che sarà poi resa particolarmente famosa dalla Stoa, è già nella tradizione presocratica (cfr. DIELS-KRANZ, III, *Index*, s.v.). Il passo di CICERONE, *De nat. ieor.*, I, 54, citato ripetutamente dal DIANO, *Epicuri Eth.*, p. 114, e già prima «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 83, nota 2, in cui, con polemica contro la Stoa, si fa affermare da un epicureo che gli stoici ci hanno imposto il fato come padrone, «dominum» (= δεσπότην) è certo imitazione tarda di questo testo con trasferimento dalla polemica a nuovi avversari.

105. Si traduce qui ἀβέβαιος in concordanza con ARRIGHETTI, *Epic.²; ad loc.*, e cfr. p. 544; la traduzione con «incostante.» dà luogo alle difficoltà cui si trovò di fronte il Bignone, il quale ritenne necessario integrare con μεγάλωρον, pensando a una polemica diretta contro DEMOCRITO, 68 B 176 Diels-Kranz (ove la τύχη è definita μεγάλωρος ἀλλ' ἀβέβαιος, «dispensatrice di grandi doni ma incostante»); cfr. *Epicuro, ad loc.*, p. 51. In realtà Epicuro non può aver affermato che la fortuna non è causa incostante dopo averla dichiarata tale, ἄστατον, appena

poche righe sopra. Altre integrazioni: πάντων, «di tutte le cose» Bailey; πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν καὶ κακῶν, «di tutti i beni e i mali per gli uomini», DIANO, *Epic. Eth., ad loc.* (anche qui seguito dalla Massa Positano). Incerto il testo: lo ὑπολαμβάνων dei codici è stato corretto da Usener in ὑπολαμ- βάνοντος, per coerenza coi genitivi precedenti; così pure Long; si attengono a ὑπολαμβάνων Bailey, Diano, Arrighetti. Propone ὁὗ ὑπολαμβάνων la Massa Positano.

106. L'Usener non sentì qui, stranamente, necessità di integrare. L'integrazione che qui si segue è quella del Madvig; non dissimili nel significato, anche se diverse nel testo greco proposto, quella di Bailey e Diano. Più semplicemente Long propone l'integrazione di un solo «μὴ» («meglio che una cosa, anche se derivante da retto giudizio, non riesca se ciò deve essere grazie alla sorte»).

107. Un εαυτόν, qui senza senso, dei codici fu mutato da Gassendi in σεαυτόν («te stesso»); Usener e Diano introducono in forma diversa una particella di legame fra le due frasi. GIGANTE, *Diogene Laerzio*², p. 575, nota 102, propone l'emendamento di πρὸς τε τὸν ὅμοιον σεαυτῷ («verso chi è simile a te») in πρὸς τε <το> τὸν ὅμοιον εἶναι σεαυτῷ («per essere uguale a te stesso»).

108. Per questa chiusa, sempre col paragone con il *Protrettico* aristotelico, cfr. ancora BIGNONE, *Ar. perà.*, I, p. 134. Ma l'epistola non può vedersi esclusivamente in questa prospettiva, com'è stato intento del Bignone.

109. Grandi sono le difficoltà interpretative di questo testo; cfr. già, per la letteratura critica meno recente, la nota di Usener, *Epicurea, ad loc.* Per il testo, Usener si limita ad accettare la congettura ἀποτελεσμένων dei Kühn invece dello ἀποτελεσμένων dei codici, in realtà più chiaro come riferimento ai simulacri, e non agli dèi. Ma ciò che è stato oggetto di maggiori tentativi di emendamento di un testo che sembra difficile ad accettarsi così com'è è la contrapposizione οὓς μὲν ... οὓς δέ cfr. BIGNONE, *Epic.*, pp. 56-57, che accetta la correzione del Gassendi οὐ μὲν anziché οὓς μὲν (per accordare il passo con CICERONE, *De nat. deor.*, I, 49, «nec ad numerum», per cui cfr. *infra*, p. 372) e aggiunge per il secondo membro la proposta (οἶ)ους δέ, seguito oggi dalla MASSA POSITANO, *Epicurea, ad loc.*) altre proposte in DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1942, p. 40, nota 4 (ma cfr. poi lo stesso DIANO, *Epic. Eth.*, p. 13, p. 116 segg., ove si accetta il testo trádito). La traduzione che si è data sopra del passo risponde a un tentativo di sostituzione di οὓς μὲν ... οὓς δέ con ὥς μὲν ... ὥς δέ, e all'accettazione del finale ἀνθρωποειδῶς, anziché ἀνθρωποειδεῖς, proposto da R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, I, Leipzig 1877, p. 73, nota; cfr. poi HICKS, *Diog. Laert.*, p. 662. In questo caso ἀνθρωποειδῶς sarebbe contrapposto a λόγῳ θεωρητοῦς, e in più si avrebbe la contrapposizione interna delle due frasi introdotte da ὥς μὲν ... ὥς δέ; per il significato qui dato a χατ' ἀριθμόν cfr. *supra*, Intr., p. 34. Accettando lo οὓς μὲν ... οὓς δέ del testo mi sembra difficile sfuggire all'ipotesi che veramente Epicuro abbia ammesso, o che perlomeno lo scoliasta gli attribuisca l'aver ammesso, due sorta di dèi. In realtà la critica appare divisa fra quanti sono propensi ad attribuire allo scoliasta la confusione fra due tipi di simulacri divini, posti da Epicuro, e due tipi di dèi, e quanti ritengono che Epicuro abbia effettivamente posto duetipi di divinità. Cfr. per la prima ipotesi DIANO, *Epicuri Eth.*, pp. 115-119; FREYMUTH, *Lehre d. Götterb.*, p. 9 segg., e poi «Philol.», 1955, p. 234 segg.; ARRIGHETTI, «Par. Pass.», 1955, p. 404 segg., *Epic.*², p. 543 segg., per la cui soluzione del problema, fondata su testi filodemei, cfr. *infra*. Per la seconda ipotesi cfr. invece H. DIELS, «Abh. Preuss. Akad.», 6, 1916, p. 29 segg. (gli dèi autentici e gli dèi astrali); MERLAN, «Hermes», 1933, p. 196 segg. (gli autentici dèi e gli dèi del culto comune); DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, p. 261 segg.; ancora, a difesa della propria ipotesi, MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, p. 38 segg. È, peraltro, ipotesi oggi rifiutata dalla maggior parte dei critici; cfr. Introduzione, p. 34 segg., e quanto ivi citato; e *infra* p. 380, nota 3.

110. DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 266 segg., «Gior. Crit. Filos. Ital.», 1930, p. 121 segg. e 1940, p. 151 segg., e, in polemica col Bignone, «Rend. Acc. Lincei», 1936, p. 819 segg., ha spiegato esattamente il rapporto intercorrente fra la fisica di Epicuro e questa meccanica delle passioni; cfr. Intr., p. 38. Per il concetto di «limite estremo della grandezza dei piaceri» Diano vi vede a ragione

una polemica contro il *Filebo* platonico, in cui il piacere viene considerato come μᾶλλον - ἥττον, illimitato.

111. Integr. del Gassendi; cfr. l'analogo passo dell'*Epistola a Meneceo*.

112. L'ultima parte è espunta dal v. d. Muehl in quanto mancante nella massima così come si trova nello *Gnomologium Vaticanum*.

113. Ἀρχῆς χαὶ βασιλείας sono considerati aggiunta estranea da Usener, Bailey, Long; mentre sono accettati da v. d. Muehl, Diano, Arrighetti. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 119, porta a confronto DIOGENE LAERZIO, X, 117, -3 segg., e la seguente *Massima* VII, nonché LUCREZIO, V, 1120. Cfr. anche la traduzione del GIGON, *Epikur*, p. 3, e il commento giustificativo, p. 117. Torna oggi all'espunzione GOLDSCHMIDT, *Doctr. Epic. droit*, p. 255. Non accettando la correzione di ἦ in ἦν BOLLACK, *Pensée du plaisir*, p. 255, tenta una traduzione scarsamente plausibile.

114. Il testo dà τὸ χαὶ χρόνω, ove o qualcosa è caduto o il χαὶ è inutile aggiunta; espunsero ραί lo ARNDT, *Emend. Epic.*, p. 35, τὸ Usener, v. d. Muehl, Long. BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, proponeva χαὶ μνήμη χαὶ χρόνω; più tardi, in polemica col Diano, τὸν χαὶ χρόνω (cfr. «Aegyptus», 1933, P. 428 segg.; «Atene e Roma», 1936, P. 1 segg.). Si segue qui la proposta del Diano, oggi accettata da Arrighetti e dalla Massa Positano; cfr. DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 243 segg., «Rend. Acc. Lincei», 1936, P. 819 segg.

115. Bignone crede di dover aggiungere qui ἡ δὲ τῶν ἀλγῶν (e dei dolori), per il confronto con DIOGENE ENOANDA, fr. XLV William, 42 Grilli; seguito oggi da ARRIGHETTI, *ad loc.* Le illazioni del Bignone in *Arist. perd.*, II, p. 227, sulla parola ἄσματος, «dissoluto», vista sempre in relazione con la polemica antiaristotelica, sono ancor più problematiche.

116. Cfr., a proposito di questa massima, DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 240 segg., e poi con qualche diversità *Epic. Eth.*, p. 120; BARIGAZZI, «Hermes», 1953, P. 159 segg., che contiene uno *status quaestionis* delle molte emendazioni apportate al testo e interpretazioni date di esso. La lezione ἐξηριστικός, molto contrastata, è difesa dal v. d. Muehl e dal Diano per il confronto con l'ἐξήρεισας della *Massima* XXXIX. Per la traduzione cfr. quella, assai penetrante, di P. BOYANCÉ, *Épicure*, pp. 85-86.

117. Per il significato di διάνοια cfr. DIANO, *Ep. Eth.*, pp. 121-122; opposta a ἀάρεξ, non è la ragione razionante, ma tutta l'attività ragionevole dell'anima. Cfr., in base a queste indicazioni, la traduzione dell'ARRIGHETTI, *ad loc.*, con «spirito».

118. Cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1942, p. 140 segg. (a proposito del desiderio di un tempo infinito) e la lunga nota di ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 551.

119. BIGNONE, *Epicuro*, p. 62, «il fine reale»; e cfr. ivi, nota 4, la giustificazione di questa scelta; cfr. oggi similmente GOLDSCHMIDT, *Doctr. Épic. droit*, p. 270. DIANO, *Ep. Eth.*, p. 123, sulla base del confronto con DIOGENE LAERZIO, X, 32, pensa piuttosto a «immediatamente dato».

120. Sembra di ravvisare in queste parole una chiara polemica anciscettica. BIGNONE, *Arist. perd.*, II, 87 segg., pensava anche per questa polemica al solito contrasto di Epicuro con gli Accademici e Aristotele, e riteneva le massime XXIII-XXV tratte probabilmente dall'epistola ai filosofi di Mitilene. Ma né l'una né l'altra ipotesi sono sufficientemente provate. Per la probabile contrapposizione polemica di Epicuro a Pirrone e alla sua scuola cfr. BARIGAZZI, in *Actes VIII Congrès Ass. G. Budé*, p. 286 segg.

121. Per il testo si segue qui il χαὶ τὸ προσμένον di Usener e Arrighetti (contro il χατὰ τὸ προσμένον accettato da v. d. Muehl, Diano, Long). Per la fantasmatica ἐπιβολή τῆς διανοίας cfr. già quanto detto *supra*, Intr., pp. 31-32.

122. Rifiutata oggi per lo più la lezione φιλείας dell'Usener (cfr. Bignone, Diano, Arrighetti, Long). Per la traduzione di ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀρισμένοις, per primo, BIGNONE, *Epicuro*, p. 64, nota 6, e dopo di lui BAILEY, *ad loc.*, FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, p. 59, si rifanno a CICERONE, *De fin.*, I, 20, 68 («ipso vitae spatio»), «in mezzo ai mali limitati dalla vita». Diversamente ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 552: i critici che hanno voluto vedere, a partire dal Bignone, in questa massima una affermazione del principio che il saggio sa morire per l'amico, hanno forse posto una

concatenazione troppo stretta fra le due affermazioni in essa contenute.

123. Integrazioni già dello Stephanus, poi generalmente accettate. Per la dottrina dei piaceri, per cui cfr. già l'*Epistola a Meneceo*, cfr. i richiami del DIANO, *Epicuri Eth.*, p. 109, p. 124, ai suoi precedenti aristotelici in *Eth. Nicom.*, 1118 b 8 segg.; per gli scolii a questo passo cfr. fr. 456 Us. (*infra*, pp. 448-449).

124. Bignone, seguendo PHILIPPSON, «Arch. Gesch. Philos.», 1910, p. 291 segg., ritiene che ci si trovi qui di fronte alla concezione epicurea del «diritto naturale», traduce το τῆς φύσεως δίκαιον con «il diritto di natura» e σύμβολο con «simbolo» anziché col più facile «patto»; cfr. *Epicuro*, p. 66, nota 1; così pure ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 132. Cfr. di contro DIANO, *Epic. Eth.*, p. 124, e su tutta la questione *supra*, Intr., pp. 52-53. A partire da questa *Massima XXXI*, il KROHN, *Der Epikureer Hermarchos*, p. 6 segg., è portato ad attribuire tutto ad Ermarco, al quale spetterebbe quindi l'aggiunta alle 30 *Massime Capitali* epicuree delle ultime dieci; cfr. più ampiamente, per la questione, *infra*, p. 550 segg. Nuove e notevolmente divergenti analisi di queste massime oggi in GOLDSCHMIDT, *Doctr. Épic. droit*, pp. 40 segg., 280-282; BOLLACK, *Pensée du plaisir*, pp. 353-359; MÜLLER, *Gesellschaftstheorie*, pp. 89-104.

125. Vide qui un riferimento ad animali non ragionevoli il BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, e Arist, *perd.*, II, p. 273 segg., ritenendo ciò una polemica antipitagorica e antiaccademica; di contro DIANO, *Ep. eth.*, p. 124; ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 553. Cfr. oggi nuovamente su questa posizione, ma con qualche differenza, GOLDSCHMIDT, *Doctr. épic. droit*, p. 44 segg.

126. Motivo non nuovo, fatto già valere dalla Sofistica; cfr. ad esempio ANTIFONTE, 87 B 44, col. 2 Diels-Kranz. Cfr. in proposito GIGON, *Epikur*, pp. XXIV segg., 117 segg.

127. Così Usener (νόμον) contro il μόνον dei codici; DIANO, *Epic. eth.*, *ad loc.*, propone <νόμον> μόνον, «solamente una legge».

128. Emendazione del Kochalsky, ἀπλῶς (contro il τὰ πλείστα dei codici, spiegato solo in parte dalla correzione dell'Usener in εἰς τὰ); lo seguono Bignone, Long.

129. PHILIPPSON, «Arch. Gesch. Philos.», 1910, p. 299, ha visto in questa massima un ricordo della distinzione di *Eth. Nicom.*, 1129 a 33 segg. fra ἴσον οἷχαιον e νόμιμον οἷχαιον. Per il relativismo giuridico che Epicuro rivela in queste massime cfr. GOLDSCHMIDT, *Doctr. Épic. droit*, pp. 125 segg.

130. Assai diversamente interpretato il verbo reggente di questa frase, reso in varie maniere dai codici: ἐξηρήσατο Usener («li ha gettati via»), ἐξωρίσατο Bignone, Long («li ha allontanati»), ἐξηρείσατο v. d. Muehl, Diano, Arrighetti, («si è fondato, si serve»); sulla lezione accettata dallo Srepanus, ἐξωρίσατο, si basa anche la Massa Positano, che traduce «non stabilisce alcun rapporto». DIANO, *Epic. Eth.*, *ad loc.*, emenda anche l'inizio della frase (ὁ <τα αὐτοῦ προς> τὸ θῆ θαρροῦν ecc.), seguito da Arrighetti.

131. Cfr., a proposito di questa raccolta, la lunga nota di ARRIGHETTI, *Epic²*, pp. 555-556, che illustra bene sia le vicissitudini della sua scoperta, da parte del Wotke, nel 1888, nel codice vaticano greco 1950, sia le discussioni e gli studi in merito alla presumibile autenticità epicurea di parte di essa e all'attribuibilità di altra parte a questo o quel discepolo di Epicuro.

132. Sulla forma linguistica di questa massima (che peraltro è estratta semplicemente dall'*Epistola a Meneceo*, 133, ove la formula appare in forma più sintetica; cfr. *infra*, per molte altre testimonianze su questa stessa dottrina, pp. 445-446) ha portato la sua attenzione il Bignone: poiché essa contiene una parola insolita alla prosa greca corrente del tempo di Epicuro e di Epicuro stesso, ἀβληχρός, il BIGNONE, *Arist, perd.*, II, p. 177, suppone che la massima sia tratta dalla *Lettera ai Filosofi di Mitilene*, ove Epicuro, che la scrisse dalla Ionia, sarebbe stato influenzato da usi linguistici ionici. Si tratta comunque di pura ipotesi, e la massima può, invece, essere rifacimento scolastico più tardi di una dottrina innegabilmente risalente ad Epicuro.

133. STOBEO, *Flor.*, III, p. 488 Hense, rende questa stessa massima con una variante: τὸν καιρόν, «l'occasione propizia», anziché τὸ χαῖρον, «la gioia».

134. Per questa sentenza, il cui testo è stato molto emendato (cfr. soprattutto il <τα> τῶν πέλας, inserito da WEIL, «Journ. d. sav.», 1888, p. 663, e respinto da Usener), cfr. BIGNONE, *Epicuro*, p. 263

segg., che la spiega col confronto di ORAZIO, *Sat.*, I, 3.

135. Si dà secondo il testo adottato dal BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, νέος ἀχμῇ, o forse νεό (τήτος) ἀχμῇ, con discussione delle differenti proposte di Usener (ἐντός ἀχμῇν), Crönert (νέος ἀχμῇν).

136. Così DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 84 segg.; seguito da Arrighetti. Anche BIGNONE, che in *Epicuro, ad loc.*, aveva pensato inizialmente al significato di «obbedire» per πιστέον, accede all'idea di una persuasione da esercitarsi sulla natura in *Ar. perd.*, I, p. 394.

137. I codici danno ἀρετή che l'Usener corresse in αἰρετή, «da scegliersi, da preferirsi»; la correzione è stata generalmente accettata (cfr. però di recente la difesa del testo trådito da parte di BOLLACK, in *Actes VIII Congr. Budé*, p. 223 segg. e *Pensée du plaisir*, p. 451 («ogni amicizia è di per sé una perfezione»). Per BIGNONE, *Ar. perd.* II, 287 segg., la massima è da intendersi in polemica antiaristotelica, contro cioè la dottrina dell'amicizia perfetta in quanto «da scegliersi puramente di per sé», indipendentemente dall'utilità che ne deriva. Cfr. al riguardo le giuste osservazioni di ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 559, circa la difficoltà di affermare con assoluta certezza la paternità epicurea della massima; CICERONE, *De fin.*, I, 20, 69, e II, 26, 82, parla, per gli epicurei «recentiores», di una retenzione della dottrina epicurea dello stretto rapporto fra amicizia e utilità, e ad essi può adattarsi perfettamente la nostra massima.

138. Cfr., per la dottrina epicurea contro la divinazione, DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 237 segg.

139. A proposito dei rapporti fra l'attività teoretica e il piacere o la gioia, cfr. già ARISTOTELE, non solo nella produzione più matura (*Eth. Nicom.*, X) ma nello stesso *Protrettico*; MERLAN, Ἡδονῇ in *Epicurus and Aristotle*, in *Studies in Epicurus and Aristotle*, p. I segg., e soprattutto per il *Protrettico*, I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961, p. 249 segg. La massima qui, sia essa di Epicuro, sia, come vorrebbe il KÖRTE (*Metr. Epic. Frag.*, 47, cfr. *infra*, p. 531), da attribuirsi a Metrodoro, si colloca in stretta continuazione della dottrina aristotelica.

140. Sia BAILEY, *Epicurus, ad loc.*, che FESTUGIÈRE, *Épic. et ses dieux*, p. 59, credono che una delle due volte la parola χάριν sia da espungersi. così oggi anche ARRIGHETTI, *Epic.*², *ad loc.* Di parere contrario BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, e *Arist. perd.*, II, 300; DIANO, *Epic. Eth.*, p. 61.

141. Compare qui la parola παρησία la cui importanza per la tradizione epicurea, per Filodemo, è stata messa in rilievo da M. GIGANTE, in *Actes VIII Congrès Budé*, p. 196 segg. (= *Ricerche Filodemee*, p. 41 segg.).

142. Molto incerta la paternità epicurea. Per l'attribuzione a Ermarco (fr. 53) da parte del Krohn, cfr. *Herm.*, p. 37. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 126, porta a confronto un frammento papiraceo attribuibile a Polistrato (fr. 3, col. VII, 4 Vogliano).

143. Cfr., per vari altri testi in cui è riportata questa dottrina, *infra*, p. 501 segg.; è probabile ch'essa risalga a Epicuro stesso.

144. Per il rifiuto epicureo del suicidio cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 120; e cfr. *infra*, p. 282. Forse polemica antistoica, accentuatasi nei successori di Epicuro.

145. CRÖNERT, «Rh. Mus.», 1906, p. 421, propose di emendare γελᾶν in μελετᾶν («esercitarsi»). Ma il testo è stato chiarito con il confronto di FILODEMO, *de Epicuro*, fr. 8, col. I, p. 70 Vogliano; cfr. solo, per certe divergenze di interpretazione, che comunque (ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 564-565) non incidono seriamente sul significato, VOGLIANO, «Acme», 1948, p. 108 segg., e BIGNONE, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1915, p. 538, e *Ar. Perd.*, II, p. 210, nota 2. Anche questa sentenza viene attribuita dal Körte a Metrodoro (fr. 59).

146. Usener leggeva, anziché ἀπολύσεως, ἀπολάσεως; ma è chiaro che ἀπολύσεως richiede l'integrazione «τοῦ κακοῦ», per cui BIGNONE, «Studi Ital. Filol. Class.», 1932, p. 75, e *Ar. perd.*, II, p. 20, nota 2, contro la traduzione data precedentemente in *Epicuro, ad loc.*, basata su ἀπολάσεως («ad un sol punto sorge e si gode il massimo bene»).

147. Anche questa sentenza è attribuita dal Körte a Metrodoro (fr. 48); cfr. *infra*, p. 531.

148. Per l'attribuzione a Metrodoro cfr. questa volta VOGLIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1936, p.

267 segg.

149. Tentativi di emendazione della parola *φιλία* in Usener (ἡ ἡλίουσφαίρα, «la sfera del sole»); ἡ φιλοσοφία legge WEIL, «Journ. des sav.», 1888, p. 660, il quale proponeva pure, per l'ultima parola, μακάριον βίον, anziché μακαρισμός, Ma FESTUGIÈRE, *Épic. et ses dieux*, p. 57, nota 1, ha individuato in questa massima espressioni tipiche del linguaggio dei misteri, fra cui per l'appunto μακαρισμός. Sul significato transitivo del termine insiste DIANO, *Epic. Eth.*, p. 148; un significato di reciprocità dà ad esso ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 150; cfr. la rassegna delle varie traduzioni in BOLLACK, *Actes VIII Congr. Budé*, pp. 232-233, il quale trova per suo conto immotivato il significato reciproco; cfr. poi *Pensée du plaisir*, p. 511. Ma questo, anche senza la presenza di espressioni specifiche, come ἀλλήλων o simili, sembra esser connesso col carattere comunitario dell'esperienza cui Epicuro, o l'epicureo autore della massima, si riferisce.

150. Già in fr. 220 Us., in quanto presente in altre gnomologie.

151. Secondo la correzione di ἀπολελυμένων in ἀπολελασμένων proposta da BARIGAZZI, «Prometheus» 1975, pp. 89-90.

152. Unite insieme dal BIGNONE, *Epicuro, ad loc.* che si riferisce d'altronde a un'ipotesi già precedentemente avanzata dal Thomas. Quanto al testo, USENER, «Wien. Stud.», 1890, i segg., integra στρεβλούμενος «αὐτὸς ἢ ὁρῶν στρεβλούμενον» «che se veda tormentato l'amico». Si segue qui l'integrazione più ampia del Bignone, accettata da Arrighetti. Cfr. il presumibile rapporto di questa massima con DIOGENE LAERZIO, X, 120, di cui aiuta anche a comprendere il significato.

153. Per il significato (contro l'interpretazione stoicheggiante datane da Seneca, cfr. *infra*, p. 466), DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1941, p. 25, nota 3.

154. Seguendo il testo συγγενήσεως proposto dal DIANO (*Epic. Eth.*, *ad loc.*, e p. 148).

155. Passo molto discusso e tormentato. Il testo che qui si segue è quello accettato dal BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, che si basa sull'emendazione del WEIL, «Journ. des sav.», 1888, p. 663, πάνυ (πᾶν i codici) τὸ προσεκαίειν (τὸ πρὸς ἔκκλησιν cod., πρὸς ἔκκλησιν Usener) e del CRÖNERT, «Rh. Mus.», 1906, p. 421, θυμοκατοχοῦντα (quasi identico nei codici, θυμῷ κατοχοῦντα o θυμωκατοχοῦντα; θυμῷ κατασχόντ Usener, θυμοκατοχοῦντας Diano, θυμῷ κατέχοντα Arrighetti sulla scorta già del Weil). DIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1935, p. 239 segg., ha ripreso il testo tradito πρὸς ἔκκλησιν integrandolo con «ἐντείνειν», «tendere contro la sfida», mentre con (ἐ)καλεῖν, «fare appello», ritiene di tradurlo Arrighetti. Ma le traduzioni che ne risultano non sembrano del tutto convincenti. La terminologia stoica del passo, che esclude la sua attribuibilità a Epicuro, è stata notata da ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 568-569.

156. Il confronto con DEMOCRITO, 68 B 234, è stato fatto dal DIANO, *Epic. Eth.*, p. 126.

157. Probabilmente da una lettera. Per l'uso della raccolta di Filonide (al cui proposito cfr. *supra*, p. 123, nota 1) a scopo di comporre gnomologi cfr. USENER, «Rh. Mus.», 1901, p. 148, ed *Epicurea*, p. LIV segg.

158. BIGNONE, *Epicuro, ad loc.*, e poi Bailey, ritennero che immortale sia da riferirsi all'amicizia; ma DIANO, *Epic. Eth.*, p. 148, ha notato come sia più ragionevole l'attribuzione di ἀθάνατον a σοφία che non a φιλία. Cfr. anche Arrighetti, che si attiene a quest'interpretazione nella sua traduzione.

159. Per il libro I, del cui contenuto non abbiamo notizie altro che da testimonianze tarde, cfr. *infra*, p. 268 segg.; in generale per le notizie STECKEL, *Real-Enc., Suppl.* XI, coll. 601-602. Esso doveva parlare del moto degli atomi, presupposto della trattazione fatta poi nel libro II per i simulacri; e forse in esso si trovava la trattazione della dottrina della παρέγκλισις, *clinamen*. Cfr. per questo problema Introduzione, p. 16 segg.

160. Per le notizie su questo libro e per le prime edizioni di esso cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 577-580, con discussione e revisione di opinioni del precedente editore. A. VOGLIANO, «Proleg.», 1953, PP. 71-93 (Per le edizioni, *supra*, p. 80). Notizie utili anche in STECKEL, cit., col. 603. Si comincia qui la nostra traduzione del fr. 16 del pap. 1149, tralasciando le colonne dei papp. 1010 e

993 riportate da ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 190-198, e l'inizio del pap. 1149 fino a p. 202 ivi, in quanto è impossibile trarre da esse un significato continuo. Esse non dovevano mancare di parti di grande interesse sull'esistenza e la struttura dei simulacri, a quanto oggi ci è dato vedere dai frammenti (cfr., ad esempio, pap. 993, 2, III, ove si parla della possibilità dei simulacri di andare nella direzione opposta al moto iniziale in base alle ἀντικοιταί, o pap. 993, 2, VI, in cui si parla delle συμμετρίας forse dei simulacri con gli oggetti, o ancora pap. 1149, 12, II, in cui, presumibilmente a proposito dello stesso problema, si parla di ὁμοιομερίαι, 'ugualianza di parti', rispettivamente i fr. 24. 20, 24. 23, 24. 33 Arr.².

161. Si accettano su questo punto, sia pure non completamente, le integrazioni proposte da BARIGAZZI, «Par. Pass.», 1958, pp. 253-254. Il testo compare in forma più lacunosa sia nell'edizione del Vogliano che in quella dell'Arrighetti. Per alcune revisioni dell'edizione Vogliano cfr. BARIGAZZI, pp. 254-255. Per lo ἐφ' ἑνα τόπον φέρεσθαι, «muovere verso una sola direzione», Barigazzi si richiama giustamente a *Ep. ad Her.* 62, ove si parla di spostamento omogeneo di direzione nel minimo di tempo continuo (cfr. *supra*, p. 161); il passo del Περί φύσεως serve a fornire una spiegazione supplementare a quello della lettera. Barigazzi ritiene che qui in questo punto abbiamo un confronto fatto da Epicuro fra la velocità degli atomi e quella dei simulacri, e che aiuti a comprenderlo LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, 162 segg., il quale però introduce nel suo paragone la luce solare e la sua velocità. Per i dubbi sulla possibilità, comunque, di collegare fra loro le colonne così come il Barigazzi ha ritenuto di fare, cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 582. Le coll. III-IV-V del fr. 17 sono almeno allo stato attuale della lettura e interpretazione papirologica, irricostituibili nel loro senso compiuto (cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 203-204).

162. Si accettano per lo più (con qualche modifica di traduzione) le integrazioni del BARIGAZZI, «Par. Pass.», 1958, pp. 261-262. Soprattutto a p. 267 segg. il Barigazzi difende la sua interpretazione della ἐξωστική δύναμις o dell'ἐξωστικός τρόπος come indicante non la propulsione dovuta alla δύναμις interna degli atomi nei corpi da cui i simulacri si distaccano, ma quella dovuta all'incalzare dei simulacri l'uno sull'altro nel loro flusso. A ciò sarebbe anche da ricondursi la «parvola causa» di cui parla LUCREZIO, IV, 193 («quod parvola causa / est procul a tergo, quae provehat atque propellat»); cfr., per tutta la polemica con l'interpretazione data a suo tempo dal Giussani, appunto nel senso di una propulsione data dalla πάλλσις atomica nei corpi, p. 271 segg. Si attiene invece all'interpretazione del Giussani, e la rinforza con nuove argomentazioni, ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 584-585. Se, tuttavia, è esatta l'integrazione ἐξώσεις π'οἰεῖσθαι, o, col Vogliano, π'οῖσασθαι (ma cfr. contro questa parola BARIGAZZI, pp. 263 e 265), occorre riconoscere che qui Epicuro afferma che i simulacri «producono» spinte o propulsioni, e non solo ne ricevono, e ciò ci porta a pensare ad altro che non al semplice moto di vibrazione degli atomi da cui essi si staccano.

163. La parola συνίησις, di carattere naturalistico e usata per spiegare i terremoti (Ps. Aristotele, *De mundo*, 396 a 3), ha dato molte difficoltà ai traduttori; i primi editori ercolanesi la intesero nel senso, del tutto improbabile, di 'secrezione', cfr. Barigazzi, «Par. Pass.», 1958, p. 266, nota 3; il Barigazzi stesso, ivi, ne dà una spiegazione ingegnosa, basata sulla struttura vuota e sottile dei simulacri, cedevole rispetto agli urti (cfr. già BAILEY, *Greek Atom.*, p. 412, «to collapse»). Ma la spiegazione migliore è forse quella del KLEVE, *Gnosis theon*, p. 17, che interpretando συνίησις nel senso di «zusammenfallen», «frangere convergendo gli uni sugli altri», e dando a εἰς il senso, altrove attestato, di tendenza a un risultato, intende questo processo proprio degli atomi dei simulacri come un cedimento interno che porta a un convergere degli atomi e quindi a una intensificazione di elementi quali la piccolezza, la leggerezza, la sottigliezza ecc., per diminuzione così ottenuta della figura atomica che si diparte dal corpo solido.

164. Cfr. per le integrazioni BARIGAZZI, *art. cit.*, p. 262. Si ritorna a questo punto al pap. 1010, nelle cui lacunosissime colonne è possibile leggere un'affermazione di corrispondenza dei simulacri ai corpi solidi: «e nelle nature dei simulacri vi sono alcune «proprietà» che si trovano in rapporto di simmetria con gli oggetti solidi» (fr. 14, 1; cfr. BARIGAZZI, *art. cit.*, p. 268, ARRIGHETTI.

Epic², p. 209; l'integrazione ἰδιότητες, da Arighetti non accettata, è del Barigazzi).

165. Si deve supporre un discorso di questo tipo prima dell'inizio del nostro frammento; per la parola «simmetria» cfr. il συμμετρία di presumibile lettura poche righe più sopra («disposizione armonica»), e il συμμετρός ἔχουσαι di 14, I.

166. Chi sono gli avversari contro cui qui Epicuro polemizza, gli avversari che sostengono relazioni fra i simulacri e realtà quali il vento o il fumo? Forse sia Empedocle che Democrito, pensa il BARIGAZZI, «Par. Pass.», 1958, p. 275, sulla scorta del paragone con *Ep. ad Her.*, 49. Da notare l'uso aristotelico del termine ὁμωνυμία, nel senso di «ambiguità».

167. Per οἰκονομία cfr. *Ep. ad Her.*, 79. Il σύντομόν τι, la forma abbreviata cui si fa poco oltre accenno, è un modo generico di accennare a una possibilità di epitome delle argomentazioni del Περὶ φύσεως.

168. Questa ricapitolazione ci presenta solo una parte degli argomenti del libro, dal momento che lo scolio a *Ep. ad Her.*, 78 ci dice ch'esso parlava anche del tempo, trattazione questa che i nostri frammenti non ci rendono; cfr. BARIGAZZI, «Par. Pass.», 1958, p. 251. Lo stesso Barigazzi sostiene anche l'identità dell'ordine della trattazione in LUCREZIO, IV, 46-109, 110-175, 176-215, con quello della trattazione di Epicuro, contro l'opinione opposta del KOENIG, *Lucreti de simulacris et de visu doctrina*, Greifswald, 1914, p. 64 segg.

169. Cfr. per le testimonianze *infra*, p. 268, nota 1.

170. Notizie sul libro XI in ARRIGHETTI, *Epic²*, pp. 588-589; per le edizioni precedenti, fra cui particolarmente importante quelle del Vogliano, cfr. Bibliografia, *supra*, p. 80. Il salto dal libro II all'XI ci è imposto dalla totale perdita dei libri III-X; cfr. in proposito STECKEL, *Real Encycl.*, Suppl. XI, col. 604. Si tralasciano qui le assolutamente irricostruibili colonne del pap. 154, 11-22, e quelle pure assai lacunose pap. 1042, 3, II segg., pap. 154, 3, III segg. (cfr. ARRIGHETTI, *Epic²*, pp. 219-240; per induzioni sul contenuto STECKEL, coll. 603-604).

171. Si inizia qui la nostra traduzione da quelli che appaiono i primi frammenti traducibili con sufficiente continuità. L'argomentazione di essi è preceduta da una serie di passi lacunosi riguardanti l'osservazione di fenomeni astronomici; cfr. in proposito BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1950, p. 6 segg., e ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 592 segg. Queste colonne dovevano contenere la teoria della terra galleggiante sull'aria (cfr. scolio ad *Ep. ad Her.*, 74), una polemica contro i fisici sostenitori della teoria di baluardi attorno alla terra, contro Leucippo e Democrito, forse anche contro Anassimene, una trattazione del corso del sole che contiene la difficile nozione di πλαγιασμός, «corso obliquo» (cfr. per le osservazioni in proposito ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 596, che si vale a confronto di un frammento di DIOGENE DI ENOANDA, fr. 20 Grilli: «mandando alla malora tutti quelli, filosofi e non filosofi... che portano il sole obliquamente fuori del cosmo, riconducendovelo poi sempre per via obliqua»).

172. Per il significato di ὄργανον in questa sede cfr. BARIGAZZI, «Prolegomena», 1952, p. 61 segg., con riferimento al glossario dell'Usener, ove già compare l'interpretazione della parola nel senso di «mac-china astronomica», e a VOGLIANO, *Resti XI libro Περὶ φύσεως*. Sia Barigazzi che ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 597, fanno riferimento per l'uso di modelli meccanici a Platone e a Eudosso di Cnido; per Platone cfr. A. RIVAUD, *Études platoniciennes*, I, «Rev. Hist. Philos.» II, 1928, pp. 1-26; P. M. SCHUHL, *Sur le mythe du Politique*, «Rev. Metaph. Morale», XXXIX, 1932, pp. 45-58, poi in *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, 1947; A. DIÈS, *Platon, Le Politique*, Coll. Budé, Paris 1926, p. xxxi segg. Per Eudosso cfr. CICERONE, *De rep.*, I, 14, 22 (fr. F I Lasserre). Del tutto superata l'antica interpretazione dei primi editori, in particolare del Rosini, che intendeva per ὄργανον l'occhio umano.

173. Da supplire sulla scorta dell'εὖ φρονούντα di poco oltre. Per la parola «forzatura», o «violenza», παραβίασις, cfr. *Ep. ad Pyth.*, 86.

174. Parole incerte; <περι>τωμάτων è integrazione del Vogliano non accettata da Arrighetti. La fine della frase «o una sensazione conservata tiell'anima stessa» è mutila.

175. BARIGAZZI, «Proleg.», 1952, pp. 62-63, traduce addirittura ὑποκείμενον con «lo strumento».

ARRIGHETTI, *Epic.*, *ad loc.* e p. 598, ritiene invece di doversi attenere alla traduzione di V. Fazio Allmayer data da VOGLIANO, *Resti XI libro*, p. 50, in termini più genericamente filosofici. Ora, ὑποκείμενον difficilmente può rendersi direttamente con «lo strumento», considerarsi cioè senz'altro un equivalente di ὄργανον; ma si riferisce comunque all'oggetto della conoscenza sensibile quale, in questo caso, è offerto al ricercatore dall'ὄργανον; e c'è in queste righe una specie di ambiguità del termine, che nel primo caso significa appunto l'oggetto nel senso anzidetto, nel secondo caso oscilla fra un'applicazione alla rappresentazione diretta del cosmo e un'applicazione a quella indiretta, cioè alla rappresentazione offerta dallo strumento che comprende elementi aggiuntivi e fittizi; da ultimo, nella frase ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου τοῦ μικροτάτου, μὴ ὅτι τοῦ κόσμου sembra più specificamente riferirsi allo strumento, ma sempre nel senso di un riferimento a quell'immagine in piccolo del mondo che lo strumento offre. Per tutte queste ragioni sembra bene conservare, traducendo, il termine generico di «oggetto» o un termine affine.

176. Forse abbiamo qui un ulteriore chiarimento del significato di ὑποκείμενον: esso indica una prima volta, come nel brano precedente, la rappresentazione offerta dallo strumento, e una seconda volta invece, specificato da καθ' ἑαυτό, la rappresentazione che ci viene direttamente dalla realtà. Per i moti del sole e della luna, Arrighetti leggeva e integrava nella I^a ediz. (sulla scorta già del Rosini) τὴν <αὐτὴν αἰὲν>; ma cfr. oggi *Epic² ad loc.*, τὴν αὐτὴν φασιν. Legge invece οὐ τὴν <αὐτὴν αἰὲν> il Barigazzi. Per il significato cfr. la nota di ARRIGHETTI, *Epic²* p. 596.

177. Cfr. ancora scolio all' *Ep. ad Her.*, 73; per la puntualizzazione di questa dottrina della «natura rada» cfr. BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1950, p. 6.

178. ARRIGHETTI, *loc. cit.*: «resistenza (al peso della terra)». Ma si tratta più probabilmente della resistenza reciproca delle due zone, l'inferiore e la superiore, di cui il testo ha sottolineato la continuità, συνέχεια; cfr. BARIGAZZI, «Studi Ital. Filol. Class.», 1950, p. 5, ove ἀντρείσεις è definita «parola che indica la resistenza di una cosa appoggiata su di un'altra». Anche la «natura rada» nella sua gran massa raggiunge una densità, πυκνότης.

179. Così Arrighetti; diversamente BARIGAZZI, *art. cit.*, p. 4: «e che di essi sono causa le equidistanze stesse, senza che vi partecipi la terra».

180. L'integrazione è del BARIGAZZI, *art. cit.*, p. 10. È probabile che qui Epicuro riporti prima la teoria che fonda la convinzione dell'immobilità della terra sul puro equilibrio, indipendentemente da qualsiasi sostegno fisico (PLATONE, *Phaedo* 108e-109a); poi, vedremo tra poco, la teoria di quanti invece ritengono la terra poggiante su sostegni d'aria, e l'aria vera causa dell'immobilità.

181. BAILEY, «Class. Rev.», 1947, p. 57 segg., propone τ'οίχ' ου invece di τ'ροχ' οὐ cioè muro invece di vortice (l'integrazione τ'ροχ' οὐ è del Vogliano); si tratterebbe del muro circolare o baluardo che ci protegge dal vortice. Barigazzi segue Bailey, mentre Arrighetti si attiene a Vogliano.

182. ARRIGHETTI, *Epic.*, p. 599, sottolinea la diversità che c'è nel dire «al centro del cosmo» rispetto a «al centro dell'universo». Si tratta della posizione centrale della terra in riferimento a un mondo, e non all'insieme dei mondi. L'affermare che ciò «non è impossibile» ci riporta all'uso del πλεοναχὸς τρόπος, al metodo delle spiegazioni multiple illustrate nella *Epistola a Pitocle*.

183. BARIGAZZI, «St. It. Filol. Cl.», 1950, p. 17, per l'uso di διος nella terminologia filosofica greca. A chi fa qui allusione Epicuro? VOGLIANO, *Resti XI libro*, p. 60, pensò ad Anassimandro; per il quale peraltro non è attestabile con sicurezza una teoria del genere. Secondo il BARIGAZZI, «St. It. Filol. Cl.», 1950, p. 17, qui Epicuro polemizza con Platone. Ma ARRIGHETTI, *Epic.*, p. 599, ha notato assai bene che Platone nel *Fedone*, nel passo 108 e segg. sopra citato, esclude espressamente la presenza di qualsiasi possibile sostegno, anche di aria, per la terra, mentre i δίοι di cui parla qui Epicuro considerano evidentemente l'aria causa prima della μὀνῃ. La teoria dei sostegni aerei per la terra è attribuita dalle fonti dossografiche a diversi autori presocratici: ad ANASSIMENE (13 A 6, 7 Diels-Kranz), ad ANASSAGORA (59 A 42, Diels-Kranz), a DIOGENE DI APOLLONIA (64 16 a Diels-Kranz), insieme ad ANASSIMENE, ANASSAGORA, DEMOCRITO (59 A 88 Diels-Kranz). Ma per nessuno di questi

autori le fonti ci attestano con esattezza una teoria dell'equidistanza come prodotto della pressione dei sostegni aerei. Forse l'autore che si avvicina di più a questo modello è Anassagora, per cui il fr. 59 A 42 DK sopra citato parla dell'individuazione della causa dei terremoti nell'impulso impresso alla terra dall'urto dell'aria al di sopra con quella al di sotto; ma è ancora analogia imprecisa.

184. L'integrazione proposta dal BARIGAZZI, «St. Ital. Filol. Class.», 1950, p. 12, <τοιγαροῦν αἰρετώτερον> presuppone che Epicuro, pur non distaccandosi, come dice lo stesso Barigazzi, dal πλεοναχίς τρόπος illustrato nell'*Epistola a Pitocle*, sia più propenso ad accettare la teoria dell'equidistanza come vera causa della μὴ piuttosto che quella dei sostegni d'aria. Ma cfr. al contrario SCHMID, *Kritik d. plat. Elementenlehre*, p. 63: assai più coerente alla dottrina di Epicuro è il considerare la μὴ come dovuta alla pressione del rivestimento d'aria, dare cioè di essa una spiegazione in termini fisici, non matematici. ARRIGHETTI, *Epicuro, ad loc.*, fa precedere un <non> all'integrazione del BARIGAZZI; STECKEL, *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 604, afferma che non ci si può liberare dall'incertezza riguardo alle conclusioni di Epicuro, per l'impossibilità di chiarire efficacemente dove egli parli per σῆ, dove esponga teorie di avversari. In ogni caso, mantenendosi sul terreno della probabilità, qui un <χείρον> o un <αφικυλότερον>, «peggiore», «più debole», sembra convenire al pensiero di Epicuro meglio che un'espressione di preferenza.

185. BARIGAZZI, *art. cit.*, p. 9: «causa del sostenersi e non pesare». Il significato di ισότης si chiarisce qui bene come ἴσον ἀπέχειν, «equidistanza». Interpretata così come abbiamo proposto, la posizione di Epicuro potrebbe significare: c'è chi afferma che solo l'equidistanza di per σῆ è causa dell'immobilità, perché fa stare la terra al centro del cosmo, senza bisogno di ricorrere alla causa fisica ancora di questo fenomeno, il rivestimento compatto di aria; ma c'è chi dice che invece è proprio questa ragione fisica che causa la posizione della terra e la sua immobilità; e questi «uomini divini» hanno certo visto meglio, anche se le loro teorie hanno a loro volta, dei grossi limiti. Si contrappone insomma, *grosso modo*, la teoria presocratica come preferibile a quella presentata da Platone nel *Fedone*. Diversamente BARIGAZZI, «St. Ital. Filol. Cl.», 1950, p. 17 segg.

186. Improbabile, nota a ragione ARRIGHETTI, *Epic²* pp. 600-601 (contro Vogliano e Barigazzi), che qui Epicuro faccia anche un riferimento a σῆ stesso. Quanto De11'allusione all'errore degli avversari, consistente nell'aver unito fra loro in modo arbitrario realtà eterogenee, essa è effettivamente difficile a spiegarsi. Forse, come ipotizza ARRIGHETTI, *Epic², loc. cit.*, Epicuro rimprovera ai suoi avversari di non aver saputo garantire sufficientemente, con una spiegazione adeguata, il rapporto di continuità ariaterra.

187. Epicuro usa ancora qui la parola ὑπόθεσις (principio da cui parte una certa trattazione) nel senso di PLATONE, *Resp.* VI, 510 e segg.

188. Cfr., per quanto ci riferisce Filodemo di questi due libri, *infra*, pp. 260-261.

189. Notizie su questo libro in ARRIGHETTI, *Epic²* pp. 602-603, la cui edizione rivede e integra quella del VOGLIANO, «Rend. Acc. Scienze Bologna», 1931-32.

190. Integrazioni del PHILIPPSON, nella sua recensione all'edizione del Vogliano, «Gött. Gel. Anz.», 1937, P. 469.

191. Ancora integrazioni del Philippson, accettate, sempre con un margine di ipoteticità, da Arrighetti.

192. Per <σωστικᾶς> cfr. PHILIPPSON, «Gött. Gel. Anz.», 1937, PP. 469-470, con richiamo a numerosi passi.

193. Si ritorna a parlare del metodo delle spiegazioni multiple. Le colonne seguenti sono intraducibili per il loro carattere mutilo, cfr. ARRIGHETTI, *Epic²*, pp. 256-259.

194. Riferito certamente agli ionici: forse ad Anassimene, cfr. 13 A 5 Diels-Krans; ma quanto ai seguaci di Democrito, la polemica potrebbe riguardare Nausifane.

195. Il PHILIPPSON, «Gött. Gel. Anz.», 1937, P. 472, nelle righe seguenti, ha cercato di supplire reintroducendo il nome di Anassimene («Anassimene e gli altri non introducono divisioni per spiegare la differenza delle proprietà»); diversamente Arrighetti, che nella 2ª ediz. sopprime anche il Δημοκρίτειδους precedentemente accettato; cfr. *Epic²* p. 260, a differenza di *Epic.*, p. 258. Il fr.

13, col. II appare troppo mutilo per poter essere qui tradotto.

196. Forse qui (ma il Philippon ritiene piuttosto *infra*, 14, I) ha inizio la critica della teoria platonica degli elementi, che costituisce la parte più importante della trattazione contenuta nel libro XIV. SCHMID, *Kritik*, p. 17, ha avanzato la supposizione che tale critica si diriga non solo contro Platone ma anche contro i «pitagorici», ossia contro gli accademici pitagorizzanti sostenitori di un certo tipo di atomismo geometrico (basti pensare alla teoria senocratea delle linee indivisibili, cfr. SENOCRATE, fr. 42 Heinze), ch'è uno pseudoatomismo secondo Epicuro. Il seguente fr. 13, col. III b, è del tutto frammentario, irricostmibile»

197. Con «combinazioni» si traduce qui il termine παραθέσεις, che ha dato molto da fare ai critici; Epicuro lo usa in *Ep. ad Pyth.*, 105, ma nel significato piuttosto di «giustapposizione»; qui è chiaro che si riferisce polemicamente, con questo termine, a qualcuno; forse Aristotele e i suoi, pensa SCHMID, *Kritik*, pp. 18-19, valendosi a sostegno dell'esame dell'espressione che viene subito dopo, οὐσώδης σύγκρισις; questa espressione, per lo Schmid, traduce l'aristotelico οὐσία σύθετος; qui Epicuro farebbe un parallelo fra la composizione platonica dei corpi e il concetto aristotelico di «sostanza composta» (*Metaph.* 1043a, 1051b e altrove). Diversamente ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 605, che vede in questo brano un riferimento a Empedocle (anche il PHILIPPSON, «Gött. Gel. Anz.», 1937, P. 477, vede nel termine παράθεσις un riferimento a filosofi di ambiente presocratico).

198. SCHMID, *Kritik*, p. 29, ritiene che qui sia da vedersi un accenno ad Aristotele e al Peripato, che Epicuro voglia insomma affermare che la posizione di Aristotele riguardo al problema della μῖξι appare meno assurda di quella dei platonici e di Platone stesso. Ma sembra difficile che questo possa conciliarsi con l'attribuzione sempre ad Aristotele e al Peripato della teoria della divisibilità all'infinito, se così è da interpretarsi quanto Epicuro afferma poco oltre. La più corretta posizione della teoria della μῖξις è forse piuttosto da riferirsi a filosofi di ambito presocratico, probabilmente a Empedocle.

199. Così secondo la lettura proposta già da GOMPERZ, «Ztschr. Oesterr. Gym.», 1867, p. 211, e seguita da ARRIGHETTI, *ad loc.*, mentre Vogliano ritiene che la frase «come arrivano a fare altri che affermano ciò apertamente» sia una glossa posteriore; e SCHMID, *Kritik*, p. 34, propone di leggere, anziché ταῦτ'αὐ, ταῦτ' ὑπὲρ αὐτῶν «quelli che affermano la dottrina opposta». Il problema che pongono queste righe è: a chi si vuol riferire qui Epicuro? e perché rimproverare a Platone il cadere nella divisione airinfinito? Per lo SCHMID, *Kritik*, p. 24 segg., la spiegazione sta in ARISTOTELE, *De caelo*, 306a 26 segg.: Aristotele ha rimproverato a Platone di mettersi anch'egli in contrasto con la matematica ὑμάχεται ταῖς ἀκρφεστάταις ἐπιστήμαις, «contrastare con le scienze più esatte», cioè con la teoria dell'infinita divisibilità matematica, quando pone στοιχεῖα indivisibili. Ora, per Epicuro solo il suo proprio atomismo arriva a superare questa difficoltà, ch'è reale, dal momento che esso pone l'indivisibilità fisica dei corpi (gli atomi, indissolubili) insieme con la divisibilità matematica di essi (non tuttavia assoluta, ma portata fino ai «minimi»). Perciò Epicuro qui affermerebbe che non solo Aristotele, che arriva apertamente alla divisione all'infinito, ma anche lo stesso Platone è caduto in questo errore; e ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 606, ricorda a proposito come ARISTOTELE, *De caelo*, 306 a 17 segg., avesse già fatto notare che «elemento» in vero senso si poteva dire per Platone solo la terra, ch'egli (*Tim.* 56 d) considera tale da non potersi mutare in nessuno degli altri corpi semplici.

200. Continua la critica serrata a Platone, che (*Tim.* 55 d segg.) ha ammesso solo quattro corpi elementari rispondenti a quattro fondamentali figure geometriche. Per il testo, cfr. l'integrazione del Philippon; diversamente Schmid, Arrighetti. SCHMID, *Kritik*, p. 24, ritiene che τα ὁρώμενα sia espressione che comprende anche gli elementi platonici in quanto considerati da Epicuro forme sensibili, che cadono sotto i sensi.

201. Integrazione Philippon, «Gött. Gel. Anz.», 1937, P. 481 La teoria cui qui si fa riferimento, di una analogia fra l'aspetto sensibile degli elementi e la loro forma geometrica, è reperibile in *Tim.* 55 e segg.

202. Per la spiegazione ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 607-608. Epicuro qui sostiene che è illogico voler applicare a una realtà «elementare» nel senso platonico-empedocleo del termine, al fuoco per esempio, una sola e unica forma geometrica, data la varietà con cui l'elemento ci si presenta.

203. Cfr. PLATONE, *Tim.*, 58 d, per le varie forme di fuoco; anche qui Epicuro, se è esatta l'integrazione del Philippson che qui si segue, intende portare Platone all'assurdo, mettendolo in contraddizione con se stesso. Platone stesso ha riconosciuto la varietà delle forme del fuoco, ma ha poi voluto assegnare al fuoco un'unica forma.

204. Si potrebbe pensare che questo fosse il significato del perfetto ὥξεφαρκε (così Arrighetti; ὥξεφευγε per lo Schmid, ἐκφθαρκε per il Philippson; per tutta l'integrazione, più ampia, cfr. «Gött. Gel. Anz.», 1937, p. 482); la critica (cfr. SCHMID, *Kritik*, p. 41 segg.) si dirige contro un aspetto della dottrina platonica della trasformazione reciproca degli elementi, *Tim.*, 56 e.

205. Accusa generale a Platone: in base alla rappresentazione sensibile (ἐκ φαντασίας; cfr. invece ARRIGHETTI, *ad loc.*, «partendo da rappresentazioni intellettive», che sembra però urtare col significato di φαντασί(α) Platone ha tratto analogie errate. È il rifiuto dell'analogia in senso platonico per sostituirvi una diversa analogia (cfr. *Ep. ad Her.*, 58-59).

206. Integrazioni del Philippson. È la polemica contro la riduzione delle forme possibili alle quattro forme dei solidi regolari (o cinque, comprendendovi il dodecaedro, che d'altronde non è messo da Platone in relazione con un singolo elemento), che caratterizza la concezione di Platone nel *Timeo*. Per la teoria dei triangoli come elementi ultimi degli stessi solidi cfr. *Tim* 53., c segg.

207. A questo punto si inserisce nel testo uno scolio: «i tetragoni regolari e le forme piramidali e cubiche dei coni e dei piccoli plinti, e l'esaedro, l'ottaedro, il dodecaedro, l'icosaedro, nelle quali il costruttore costringe i quattro elementi, le loro forme, le loro proprietà». Per «costringe», Πιάζει, cfr. Philippson, «Gött. Gel. Anz.», 1937, P 464 mentre πλάττει legge SCHMID, *Kritik*, p. 50 segg. (cfr. già COMPARETTI, *La bibliothèque de Philodème*, in *Mélanges Chatelain*, Paris, 1910, pp. 118-129, in part. 122); cfr. anche SCHMID, «Rh. Mus.», 1943, 8 segg., per altre precisazioni circa l'interpretazione. Il συνθέτης o costruttore è probabilmente non Platone, come pensava il Comparetti, ma il demiurgo. Cfr. la nota di ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 608 (*Tim.*, 33 d, ὁ συνθεΐς).

208. Accettando la proposta di Arrighetti, οὐ Πάντως ἀλλότριον o simili (*Epic.*², p. 609), contro lo ἄλλα ἀλλότριον del Philippson.

209. Cfr. lo σχῆμα Πυρίς ἡ γῆς di 14, I: sono le stesse due realtà che compaiono prime nell'enumerazione di *Tim.*, 55 d.

210. Così press'a poco sembra si possa tradurre qui ομοιομέρεια: il fuoco elemento geometrico è ομοιομερής rispetto al fuoco realtà sensibile. Epicuro critica la dottrina platonica, ma individua in essa un fondo di verità, seppur travisata e distorta.

211. I nausifanei? Così pensava il Philippson, «Gött. Gel. Anz.», 1937, p. 486. Ma, vedremo, più oltre il seguito del discorso fa pensare che non ci siamo allontanati definitivamente da Platone. La frase immediatamente seguente è mutila; si legge ancora: «essi dicono che coloro che mutano opinione...»; il Philippson ha tentato una lunga restituzione, del tutto *exempli gratia*.

212. Integrazione Philippson, molto similmente Vogliano (οἰκτιρον al posto di ἴδιον).

213. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 609, vede in ciò confermata la sua supposizione che di Empedocle si parlasse sopra, 14, I. Ma la cosa sembra qui diversa: qui si parla di un eclettico scarsamente conseguente che ha mischiato insieme con le sue teorie empedoclee. Ed è facile pensare ancora a Platone, a quel Platone che nel *Timeo* ha effettivamente accolto la dottrina empedoclea degli elementi combinandola con tanti altri, diversi apporti. Dopo una breve digressione, Epicuro potrebbe esser tornato alla sua polemica contro il *Timeo* prendendolo di mira sotto un altro aspetto, quello dell'accoglimento di teorie fra loro incompatibili, ad esempio la teoria qualitativa empedoclea degli elementi e l'atomismo geometrico. La fine dell'argomentazione è mutila, si segue qui la ricostruzione del Vogliano piuttosto che quella, più ampia ma più incerta, del Philippson.

214. Integrazione del PHILIPPSON, «Gött. Gel. Anz.», 1937, P. 487

215. Le integrazioni delle righe precedenti sono dovute al Vogliano; il Philippson propone qui in

questo punto un φυλάττουσιν che dà senso compiuto al discorso.

216. Integrazioni del PHILIPPSON, «Gött. Gel. Anz.», 1937, P. 488.

217. Assolutamente mutilo il resto. È interessante vedere come qui Epicuro si preoccupi di salvare la possibilità di scambi e rapporti fecondi con le dottrine di altri filosofi; forse autogiustificazione, risposta polemica ad accuse? Dalle righe più sopra, di 15, II, sembrerebbe di poterlo supporre.

218. Si ritorna alla questione della ομωνυμία, per cui cfr. *supra*, p. 227, nota 2.

219. Lacunosissimo, si dà essere in pratica intraducibile; cfr. 30, 1-35 Arr.², e le note esplicative in ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 610-613. Gli argomenti che emergono dalle frasi tronche sono assai vari: la forma degli atomi, il problema della sensazione, nelle ultime colonne la imperturbabilità della sostanza divina e un accenno ai timori, da distruggere, derivati da false supposizioni intorno ad essa (cfr. in particolare ARRIGHETTI², p. 291, e nota a p. 613).

220. Il libro ha avuto un'edizione da parte di VOGLIANO, *Epic, et Epicureorum Scripta* (di cui costituisce la prima parte), poi di ARRIGHETTI, *Epicuro* e quindi una più recente di D. SEDLEY, «Cron. Ercol.», 1973, PP. 35-56. Cfr. per le notizie anche STECKEL, *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 607. Conosciamo anche la data della sua composizione, il 296/5 a. C. Non si danno qui le prime due colonne, perché di significato troppo incerto; (cfr. ARRIGHETTI, *Epic.²* pp. 292-293). È tuttavia da segnalare (cfr. anche più oltre) il fatto che Sedley considera appartenenti a questo libro frammenti di colonna da Arrighetti considerati facenti parte del pap. 1431 (*Epte²*, p. 370 segg.; cfr. più oltre).

221. Seguo la lettura del Sedley. VOGLIANO, *Scripta*, p. 99, riteneva che si parli qui di Democrito e seguaci, forse di Nausifane; PHILIPPSON, «Nactr. Ges. Gött.», pensava soprattutto a Democrito, sulla base di una restituzione da lui tentata nella precedente col. II. Le letture più certe oggi ottenute sembrano indicare che Epicuro parli di una sua opera precedente.

222. Ἀτόμους integrava Philippson; ma αὐτούς leggono ARRIGHETTI e SEDLEY, *ad loc.* Il riferimento resta peraltro assai incerto.

223. Εἴτα legge Sedley, contro lo οἱ δέ del Vogliano: non si tratta quindi di altri, ma sempre di Epicuro stesso. Frutto di integrazioni varie di Vogliano e Arrighetti la conclusione.

224. Integrazione del Sedley, contro una più ampia del Philippson.

225. Il testo fa parola del Περιληπτικὴς τρόπος, «metodo comprensivo», «metodo fondato sulla comprensione diretta»; per il significato specifico di Περιλαμβῶνεν, «delimitare», «cogliere come delimitato», cfr. Diano, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1939, p. 137. Cfr. anche *infra*, p. 245, notais.

226. Seguo ancora l'integrazione χρόνος, peraltro incerta (cfr. SEDLEY, *ad loc.*). PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 134 segg. ha pensato qui, in base ai riferimenti di tipo autobiografico che Epicuro dà poco oltre, a una storia interna della formazione del linguaggio filosofico nell'ambito del *Képos*. Ma è certo che si può anche pensare a un discorso di carattere più generale, che specifichi la dottrina esposta in *Ep. ad Her.*, 73 segg., arricchendola di elementi tecnici e con particolare riguardo alle esigenze della ricerca filosofica; di una trattazione, cioè, del passaggio graduale dal formarsi naturale del linguaggio in base alle sensazioni alla riflessione critica che richiede un'articolazione tecnica del linguaggio. Insiste in maniera particolare sul carattere prevalentemente linguistico di questo libro del Περί φύσεως Sedley, «Cron. Ercol.» 1973, p. 17 segg.

227. Seguo SEDLEY, *ad loc.*; cadono alcune proposte del Philippson ancora accettate da Arrighetti, la parola ἀριβείας e l'espressione τῶν μόνων ὄντων, «sempreché esistenti».

228. Plausibili ancora, sul testo mutilo, le integrazioni ἀρχῶν proposte da VOGLIANO, *Scripta, ad loc.*, e ἀδήλων proposta da PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 136.

229. Integr. ARRIGHETTI, *ad loc.* (την Παραλλαγὴν; PHILIPPSON «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 137, ψευδος).

230. Testo assai lacunoso; in base alle nuove letture, SEDLEY, p. 59, ritiene trattarsi di critica a Metrodoro. Si salta qui la frase seguente, di significato del tutto incerto, che sembra accennare a un determinato segno distintivo, χαρακτηρ, che può sfuggire inducendo il conoscente a

contraddizione (fr. 3, col. IV = fr. 31.8 Arr.²). Il senso generale di tutto il discorso (cfr. Arrighetti, *Epic.*², p. 617) sembra esser quello di un'applicazione degli schemi ἐπιμαρτύρησις e ἀντιμαρτύρησις, conferma e attestazione contraria, all'uso dei nomi; Epicuro mette in guardia contro un tipo di errore che può verificarsi nell'uso dei nomi ed essere di ostacolo al conoscere come contro l'errore relativo e dati sensibili oggettivi, per chiarire che, sia nell'un caso che nell'altro, il riconoscimento dell'errore medesimo è frutto di un confronto con prove specifiche, e non si verifica - né all'atto dell'espressione verbale né immediatamente all'atto della sensazione. La col. IV del fr. 3 è difficilmente comprensibile.

231. Cfr. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 137, ep. 138 per il tentativo di integrazione di fr. 4, col. III. Per l'interpretazione di questa colonna cfr. anche K. v. FRITZ, «Gnomon», 1932, p. 68.

232. Metrodoro doveva essere in questo libro concepito come interlocutore muto; cfr. PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 138 segg., e ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 618. Dedicatario del libro, come vuole il Philippson? oppure si deve pensare, come qualche punto della trattazione più oltre suggerirebbe, agli echi di una polemica interna di scuola fra Epicuro e Metrodoro? Cfr. anche ARRIGHETTI, «Cronache Ercolanesi», 1971, p. 42 e nota 8 (= *Epic.*², p. 708).

233. È certo un attacco contro la logica aristotelica e contro l'impotenza dimostrativa e conoscitiva del sillogismo; ma Vogliano e Philippson ritengono che sia anche diretta contro Nausifane, che aveva accettato il sillogismo nel *Tripode* (cfr. rispettivamente *Scripta*, p. 101 e «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 139).

234. In base alla lettura del Sedley, ἀδιαληψίαν.

235. ζιέψεως, ιςτορίας pensava il Philippson, σοφίας oggi in Sedley; le nuove letture hanno reso certo il significato di 'essere partecipi' confermando almeno la prima parte dell'integrazione del Philippson, o almeno confermandone il senso.

236. Così press'a poco si può pensare di integrare, a scopo esemplificativo; cfr. PHILIPPSON, *ivi*, per una lunga integrazione, naturalmente proposta a mo' di pura ipotesi. Qui sembrerebbe, in effetti, che l'accento nei riguardi di Metrodoro fosse polemico, o almeno rispecchiante una vivace discussione di scuola.

237. In base alla lettura Πατρίκναις, si è qui creduto di vedere un accenno agli «indovinelli» del poeta ateniese Pratina (v secolo, introduttore dei drammi satireschi), il cui esempio poteva servire a scopo di esemplificazione di sofisma e cavillo; cfr. PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 140, e ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 618-619. La nuova lettura del papiro dà semplicemente la parola ἐΠραττες, cfr. SEDLEY, *ad loc.*

238. Comincia qui un attacco contro avversari comuni di Epicuro e di Metrodoro, avversari abilmente impegnati nell'uso di argomentazioni capziose, che, per via dell'esempio del sofisma detto del «padre velato» di cui si dirà più oltre, i critici hanno per lo più identificato con i Megarici, in particolare con Stilpone e Alessino contemporanei di Epicuro; cfr. CRÖNERT, *Kol. u. Mened.*, pp. 19, 26 segg.; BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 86 segg.; recentemente STECKEL, *Real-Encycl.*, Suppl. XI, col. 608. Seguo ancora le integrazioni di Vogliano-Arrighetti (mutilo il testo in Sedley).

239. Integrazione del PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 141.

240. Cfr. il commento di ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 620-621.

241. La terminologia gnoseologica di questo brano è strettamente tecnica. Sembrerebbe di dover intendere επιβλητικὴς τρόπος nel senso di «intuizione», come genere dei successivi Περιληπτικὴς e φανταστικὴς, che possono riferirsi Tuno alla «comprensione», all. «afferrare» di tipo concettuale (si pensi a *Ep. ad Her.*, 43, ove le forme degli atomi, certo inattingibili ai sensi, sono dette ἀΠερὶληπτοι, non afferrabili concettualmente), l'altro al comprendere visivamente per immagini. Il successivo riferimento al ragionamento teorico può riferirsi a un tipo di ragionamento non immediatamente intuitivo, per inferenza e passaggio. Mi distacco qui da ARRIGHETTI, *Epicr.*, *ad loc.*, che intende diversamente. Ma si tratta, in ogni caso, di ipotesi.

242. Qui Epicuro si riferisce sicuramente ai liberi moti psichici del volere, per cui ampiamente *infra*, p. 250 segg.; cfr. giustamente ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 621. I concetti di *a priori* e *a posteriori*

usati dal PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», 1929, p. 142, sono naturalmente del tutto fuori strada.

243. Così SEDLEY, *ad loc.*; per il commento (interpretazione nel senso di una esortazione a Metrodoro) cfr. lo stesso Sedley, p. 69. Assai diversamente integrato il passo nelle edizioni precedenti, cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.*

244. Seguo ancora l'integrazione di Arrighetti, contro il più generico τοῦτο del Vogliano; mutilo in Sedley.

245. Ritorna qui il concetto di ἐπιβλητικός. Per la lettura della frase, sembra cadere lo οδός ('metodo') integrato da Philippson e accettato da Arrighetti. Accetto in parte il testo del Sedley.

246. ΕΠΙΛΟΓΙΣ. Seguo SEDLEY, *ad loc.*

247. Il passo, tormentatissimo, è letto oggi in questa nuova forma da SEDLEY, *ad loc.*; ma cfr. per le precedenti proposte di integrazione ARRIGHETTI, *ad loc.*; sembrano oggi cadere le integrazioni del PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», p. 144, τῇ ζημίῳ καὶ τῷ ὁμοίῳ, in cui avremmo avuto un termine tecnico assai importante per la ulteriore storia del *Kepos*. Se le nuove letture e le integrazioni compiute sulla base di queste dal Sedley sono esatte, si otterrebbe un significato meno strettamente gnoseologico del passo di quanto prima non si pensasse, e un riferimento più completo all'agire e ai rapporti fra riflessione e azione.

248. È interessante vedere come qui Epicuro si valga del concetto aristotelico di Πράξις di contro a θεωρητικὸν μέρος; cfr. anche su questo Introduzione, p. 3g. Il ragionamento di Epicuro non è qui del tutto limpido: sembra di vedere qui un certo equivoco fra «parte (o funzione, o attività) teoretica» come contrapposta all'azione, e «parte teoretica» come contrapposta alla conoscenza per intuizione sensibile immediata (per questo uso di ἐπιβλητικός della sua *Fisica*, cfr. anche *infra*, p. 248). Questo secondo è Fuso più costantemente e schiettamente epicureo, almeno stando alle attestazioni dell'*Epistola ad Erodoto*; mentre l'altro è più direttamente mutuato ad Aristotele.

249. Cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 622, su questo concetto di θεωρητικὴ δόξα, lontana ed estranea all'azione, e quindi inadatta a servire di base per Fazione.

250. Per il sofisma del «padre velato» cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 108. MAU, «Philol.», 1955, p. 109 segg. e STECKEL, *Real-Encycl. Suppl.* XI, col. 608, ritengono che l'attacco a questo procedere del ragionamento megarico faccia parte di un più ampio attacco al procedere deduttivo in generale, e abbia in definitiva di mira Aristotele e la costruzione logicoconcettuale della sua *Fisica*. Per l'equivoco di «conoscere» e «riconoscere» cfr. comunque già ARISTOTELE stesso, *El. Soph.*, 179 a 33. Per integrazioni proposte cfr. PHILIPPSON, «Nachr. Ges. Gött.», 1937, p. 145.

251. Integrazione del VOGLIANO, *S cripta, ad loc.*

252. Seguo il testo letto dal Sedley per la fine della frase, peraltro fortemente integrato; non la sua integrazione per l'inizio della frase seguente. Si chiarisce qui meglio il bersaglio della polemica, ch'è il sillogismo aristotelico, la logica deduttiva. Epicuro rimprovera al sillogismo il falso passaggio logico dal generale al particolare, che si può invece conoscere solo ἐπιβλητικῶς, con intuizione immediata e diretta (così come il generale è rettamente conoscibile solo per un processo di ἀναλόγισις).

253. Integrazioni per lo più del VOGLIANO, *ad loc.* Ἐπὶ πάντων ha qui il senso non di «tutti» nell'insieme, ma singolarmente presi.

254. Ritorna qui la parola ampiamente valorizzata da Platone (e da questi applicata alla conoscenza delle idee) συνορᾶν, implicante un atto di conoscenza sintetica.

255. Ἐπιβλητικῶς, che compare qui due volte, sembrerebbe in questo caso riferito di preferenza all'esperienza sensibile, anche per via del passo, lacunosissimo, che segue, passo che rimane di difficile comprensione nonostante i tentativi di integrazione del Philippson, ma che accenna all'ἐμπυρίρησις, alla «testimonianza a favore», o prova, che si riferisce in genere alla sensazione. In ogni caso, ἀπιβλητικὸς τρόπος ed ἐπιβλητικῶς di per sé non vanno oltre il significato di «intuizione», «metodo per intuizione», «intuitivamente» (in unione con τῆς διανοίας la parola indica l'intuizione mentale, concettuale, cfr. Introduzione, p. 28).

256. Testo fortemente rivisto dal SEDLEY, *ad loc.*: τὰ γινόμενα è frutto di integrazione, ma

sembra dare alla frase un senso più chiaro rispetto a quello che essa aveva nelle precedenti edizioni.

257. La parola ἐνεργός è di uso aristotelico (cfr. *Top.*, 154 a 16, ἐνεργότατοι λόγοι). L'espressione μέχρι του, che di per sé vuol dire solo «fino a un certo punto», potrebbe indicare la necessità di una efficacia precisa e delimitata. L'aggettivo ἐνάλογος qui vale probabilmente per «basato sull'analogia», in una forma concisa che in genere Epicuro non usa altrove; il linguaggio di tutta questa parte del Περί φύσεως è particolarmente arduo per la sua asprezza. Le righe seguenti sono troppo mutile per poterne trarre un qualsiasi senso sicuro.

258. Per le testimonianze su questi due libri cfr. *infra*, p. 272 (fr. 91 Us.).

259. Si saltano di necessità, del pap. 697 (per le notizie cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 624 segg.) le colonne, del tutto mutile, che non trovano rispondenza nel pap. 1056; cfr. il testo, e il tentativo di traduzione necessariamente incompleta, in ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 322-325. Anche qui si svolge l'argomentazione circa la causalità e la libertà di cui il pap. 1056 (combinato con altre colonne del pap. 697 e col pap. 1191) ci riporta lo squarcio più ampio. Cfr. le notizie su questi tre papiri, le cui colonne si completano vicendevolmente, in ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 624-626. Per le edizioni del Gomperz e del Diano cfr. *supra*, Nota bibliografica, pp. 80-81. Si tralasciano qui i fr. 3 e 4 e la col. I del fr. 5 (ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 326-329) per l'impossibilità di dare una traduzione dotata di una certa continuità. A quanto sembra queste colonne insistono sulla formazione delle nozioni, sempre in relazione alla composizione atomica e dell'afflusso dei simulacri; è dalla col. II del fr. 5 che si affronta il problema della coscienza che l'anima ha di sé, e quindi si passa poi a parlare della libertà dell'azione.

260. Cfr. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 127, per questo frammento; il soggetto del quale è secondo il Diano probabilmente lo ἀκατονόμαστον, il quinto elemento senza nome fra quelli che costituiscono l'anima; si passa poi però subito, con un εἰαυτῆς, a un soggetto sottinteso femminile, certamente ἡ ψυχῇ.

261. Cfr., per il commento, ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 627: l'anima può pensare se stessa direttamente concependosi come un'unità col pensato, ma anche avvertire se stessa attraverso la percezione di un oggetto estraneo. La fine del fr. 6, col. I è mutila: vi si leggono parole importanti del vocabolario tecnico epicureo, come ἐπιλογισμός, ἐπαίσθησις, ma il senso generale ne è incerto.

262. Cfr. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 126 segg.: siamo di fronte a moti di tre tipi, dovuti ai simulacri, dovuti ai processi che conseguono all'unione fra anima e corpo, dovuti al ricordo dei beni e alla riflessione razionale.

263. Compare qui la parola ἀπογεγνημμένα che ricorrerà spesso nel corso di queste colonne a indicare i moti che si producono nell'anima volontariamente. Cfr. l'interpretazione più ampia del termine proposta da ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 629, rispetto a quella del Diano.

264. Per la parola tecnica che qui compare, ομούρησις, cfr. già altrove, *Ep. ad Her.*, 63-64; da vedersi a confronto LUCREZIO, III, 136, segg.; IV, 1045, ecc. Cfr. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 128: καθ' ομούρησιν sono tutti quei moti che dipendono dal temperamento.

265. Integrazione del Gomperz. Per il calcolo del più e del meno cfr. *Epist. ad Men.*, 129-130; *Sent. Vat.* LXXI; si tratta della valutazione e misurazione razionale dei beni e dei mali futuri.

266. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 630, pensa che qui Epicuro si riferisca al sogno, atto simile a quello della memoria nella veglia.

267. Integr. GRILLI; diversamente Diano (cfr. per entrambi ARRIGHETTI, *Epic.*², *ad loc.*).

268. S'intende nel corso del tempo. Seguono alcune parole: «dove compiamo le nostre azioni, sia degli atomi sia del moto stesso dell'anima...».

269. Cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 631, per questo problema della mancata azione, e dell'indipendenza del fenomeno della composizione atomica. Arrighetti porta l'esempio dell'uomo che ha paura (moto psichico che ha natura atta a produrre un certo effetto pratico, la fuga) e non fugge; e ciò per sua scelta e non perché vi sia un nesso causale immediato fra la sua composizione atomica, che subisce effetti di natura meccanica, e il moto psichico.

270. Restituzione di queste righe ad opera del Gomperz. Μεγέθη ἔργων, letteralmente «grandezze di opere»; forse per dare un'idea dell'entità concreta dell'azione.

271. Integr. DIANO, *Ep. Eth.*, p. 33, sulla scorta di pap. 697.

272. Ricostituito dagli editori sulla base di una scrittura erronea; cfr. per il passo ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 338.

273. Secondo la supposizione di ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 631; cfr. lo εὐφρονοῦντα di pap. 154, 9, V (*supra*, p. 229).

274. Segue un «e l'affermazione di esse...»; mutilo il resto. In quest'accenno a ricondurre alle «prime nature», cioè agli atomi, la causalità volontaria, Arrighetti vede un possibile accenno al *clinamen*; cfr. *Epic.²*, pp. 631-632. In generale per il problema *supra*, Introduzione, p. 17-18 segg.

275. Così DIANO, *Epic. Eth.*, p. 129; per questo ampio significato di διάνοια cfr. anche altrove, *supra*, p. 249.

276. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 129, cita LUCREZIO, III, 311-313, a proposito di questo difficile passo, in cui sembra affermato che l'influenza della necessità sull'anima, per via della composizione naturale, non può essere che limitata ai primi impulsi; cfr. anche ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 632-633.

277. Si contempla qui il caso dell'accordo fra la composizione atomica e il moto psichico, accordo che anch'esso non implica una dipendenza necessaria. Anche in questo caso, pur facendo in certo senso tutt'uno la composizione atomica e il moto derivato, resta la nostra possibilità di sanzione e di giudizio etico di questo, il che implica la sua non necessaria dipendenza da quella.

278. Accettato qui per lo più il testo già stabilito da TH. GOMPERZ, «Wien. St.», 1879, p. 27 segg.

279. È «da poco», φαύλη, cioè non ha la forza causante tale da determinarlo necessariamente. Cfr. le spiegazioni di DIANO, *Epic. Eth.*, p. 129, e ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 633-634.

280. Mutila la prima parte della colonna, che, sempre parlando dello stesso problema, fa un accenno a «azioni e pensieri», πράξεις και διανοήσεις; ma il senso generale del discorso è incerto, nonostante i tentativi di ricostituzione già compiuti dal Gomperz.

281. Segue l'inizio di una frase mutila, in cui il Diano ha potuto leggere appena qualche parola. Del Diano anche la restituzione dell'inizio della seguente col. VIII.

282. Epicuro usa l'espressione, largamente usata da Aristotele, κατὰ τὸ αὐτόματον, che indica spontaneità casuale, così come poche righe più sotto abbiamo di nuovo un'espressione analoga, imperfettamente traducibile con «necessità casuale» o «necessità spontanea». È curioso l'uso epicureo di questo termine, che non si giustifica certo, come in Aristotele, con riferimento, a contrasto, all'ordine finalistico; cfr. per questo problema, Introduzione, p. 44.

283. Integrazione del DIANO, *ad loc.*

284. Per la spiegazione cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1942, p. 5.

285. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 132: il quale mette il passo in relazione con *Sent. Vat.* XL, ove, analogamente, si polemizza contro chi non sa riconoscere che alcune cose si verificano di necessità e non altre, e contro chi sostiene che siamo determinati da necessità anche quando intendiamo andare contro questa. Cfr. ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 634-635.

286. Integrazione del DIANO, *ad loc.*

287. Si tratta degli atomisti, e, come si vedrà fra poco, di Democrito in particolare. Per le discussioni sul testo cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1942, p. 6, nota 1; *Ep. Eth.*, p. 132. Cfr. anche, per una traduzione parafrasi, lo stesso in *Actes VIII Congr. Budé*, p. 328. L'argomentazione è poi ripresa da DIOGENEDI ENOANDA, fr. 33, col. II Grilli (= DEMOCRITO, 68 A 50 Diels-Kranz): ma Diogene fa un riferimento esplicito alla dottrina del *clinamen*, che qui manca.

288. αἰτίᾱ θαι. è integrazione del DIANO, *Ep. Eth.*, *ad loc.*, sulle orme di una lezione del Vogliano. Per il significato generale cfr. le osservazioni dell'ALFIERI, *Atomos Idea*, p. 103, circa le confusioni compiute da Epicuro, sulla scorta di Aristotele, fra i concetti di αἰτία, causa, τύχη, caso o sorte, αὐτόματον, spontaneità.

289. «Quell'uomo» (è dato qui l'accusativo ἄνδρα, che non sembra poter aver significato generico) è certamente Democrito; il riferimento si fa qui più puntuale e stringente.

290. Cioè, in altre parole, l'ammettere la necessità come causa dell'azione porterebbe, se condotto alle ultime conseguenze, implicare l'impossibilità dell'azione stessa. Su questo tema, poi, dell'impossibilità di vivere seguendo i principi teorici degli avversari, sarà incentrata tutta la polemica di Colote, *cfr. infra*, p. 569 segg. Mutilo le ultime righe della col. XI.

291. Non facile spiegare ἀμφότερα; forse si tratta di due diversi tipi di moto psichico: ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 635, ipotizza «gli elementi riguardanti il lato affettivo e quello razionale».

292. Seguo ARRIGHETTI, *ivi*; il quale nota che παρά ha anche altrove il significato di «indipendentemente».

293. Le integrazioni sono del Gomperz, accettate da Diano e Arrighetti; con «riflessione» si traduce ἐπιλόγισ(μ)ον.

294. Integr. del Diano, accettata dubbiosamente da ARRIGHETTI, *ad loc.* Ma si deve pensare che le espressioni ὑπεροχῇ-ἐλλείψει si riallacciano da vicino alla tradizione accademico-aristotelica; l'uscire dalla retta norma è frutto della rottura di un equilibrio, di una misura. Anche su questo punto Epicuro si richiama evidentemente a certi canoni tradizionali platonizzanti.

295. La fine della colonna è tutt'altro che chiara; la si può leggere in restituzione parziale in DIANO, *Epic. Eth.*, e in ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 355-356. Sembra di leggervi un accenno alla possibilità che la libertà residente in noi sia fonte di moti migliori rispetto a quelli che potrebbero esser generati da certe cause, moti di ferma indipendenza da visioni che potrebbero sbigottire.

296. Così DIANO, *Epic. Eth.*, p. 133, che richiama *Ep. ad Her.*, 75, AUCREZIO, V, 925 segg., e inoltre DIOGENE LAERZIO X, 34, PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1119f, e SESTO, *Adv. log.*, II, 258 ecc. (*cfr. fr.* 259 Us.). ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 636-637, dà una parafrasi esauriente del testo: Epicuro afferma qui che nelle stesse espressioni riguardanti pensieri e stati d'animo, generate dalla natura, esiste il primo stimolo a una ricerca circa il criterio del giudizio, donde poi il ritorno a tali espressioni con l'arricchimento della consapevolezza. *Cfr. anche* DIANO, in *Actes VIII Congrès Ass. Budé*, p. 341.

297. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 133: «causam et necessitatem»; χρεῖαν indica esigenza, bisogno, «necessità» in un senso del tutto diverso da quello fisicometafisico in cui il termine è stato finora usato nella nostra traduzione, in riferimento ad ἀνάγκη. Tutta la frase è comunque lacunosa e di significato incerto.

298. Si legge ancora (le integrazioni di tutto il brano sono del Diano, con accettazione di alcune già presentate dal Gomperz): «riguardo ad altre cose, suscettibili di irrazionalità»...

299. Integrazione del GOMPERZ. La parola ὁλογισμῶν è integrata da Diano un rigo più oltre, in un contesto mutilo.

300. Notizie in ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 637-638, e STECKEL, *Real-Encycl. Suppl.* XI, coll. 610-611; per l'edizione del Cantarella *cfr. nota bibliografica, supra*, p. 81. Assolutamente intraducibile con senso compiuto. Le parole διανοητικῇ σύγκρισις, «composizione intellettiva», fanno pensare che qui Epicuro si ponesse il problema del pensiero stesso come complesso atomico. Il *fr.* 6, col. II (*ir.* 35.10 Arr.², *cfr. nota* *ivi*, p. 640) è il più leggibile: in proposito KLEVE, «Symb. Osloens.», 1961, p. 54, ha pensato potersi trattare della spiegazione su base atomistica del formarsi nella mente di concetti astratti. Ma anche il senso di questa colonna non è compiuto.

301. Per le notizie ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 642-643; STECKEL, *Real-Encycl. Suppl.* XI, col. 611. Il significato generale ne è ancora più incerto; sembra nell'insieme riallacciarsi alle argomentazioni del pap. 1056 sulla libertà del volere, con più stretta relazione al problema della conoscenza tramite i simulacri. Fra i meglio leggibili i due frammenti finali, 36.24-25 Arr.², pp. 379-380; dei quali l'uno ci dà una precisa testimonianza sul contenuto del libro I (*fr.* 78 Us.: «necessariamente qualcosa continua a sussistere in essi in seguito ai reciproci urti, così come si è detto nel libro I»), l'altro contiene una polemica probabilmente contro Democrito, giacché l'avversario preso in considerazione sembra aver usato il termine, attestato per Democrito (68 B η Diels-Kranz) di δόξιν; in proposito ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 646-647. Assai maggiori incertezze sussistono per i primi frammenti; i *fr.* 36.8-II Arr.² sono rivendicati oggi dal Sedley (contro l'opinione del Vogliano, che Arrighetti segue) al libro XXVIII, e figurano come *fr.* 5 col. I-IV nella sua edizione di questo; per la

giustificazione dello spostamento cfr. lo stesso SEDLY, «Cron. Ercol.», 1973, p. 9.

302. Per altre notizie ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 667-669; STECKEL, *Real-Encycl. Suppl.* XI, col. 611. Pochi e mutili frammenti, dai quali si ricava semplicemente il carattere presumibilmente gnoseologico dell'argomentazione.

303. Il pap. 1413, non inserito da Arrighetti nella prima edizione di Epicuro ma presente in *Epic.²*, pp. 381-415 (cfr. lo stesso in «Cronache Ercolanesi», 1971, p. 45 segg.); ha avuto in precedenza un'edizione parziale ad opera di R. Cantarella, «Acme», 1955, p. 57 segg. e «Il Pensiero», 1957 (per la rispondenza dei fr. pubblicati dal Cantarella alle colonne di 37, 1 segg. Arr.² cfr. le note in ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 648-649). Importante lo studio dedicato a questi frammenti dal Barigazzi, in *Epicurea* in mem. Bignone, p. 29 segg., con decisa attribuzione al Περὶ φύσεως. Per la storia precedente delle edizioni del papiro cfr. CANTARELLA, «Il Pensiero», p. 11 segg.; ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 649. Rende difficile l'attribuzione, o l'ha perlomeno resa per un certo tempo, il carattere dialogico di questa trattazione, che sembrerebbe attestato da alcuni punti, e che cozza con la testimonianza secondo cui il Simposio era l'unica opera di Epicuro in forma dialogica; ma cfr. di contro STECKEL, *Real-Enc. Suppl.* XI, col. 617, il quale nota fra l'altro che Filodemo (*Pragm.*, col. XXIX) accenna a un διαλογισμός di Epicuro con contenuto gnoseologico-cosmologico; ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 620, il quale accetta pienamente la forma dialogica sulla base dell'esame di numerosi frammenti. Come al solito, si dà qui solo la traduzione dei frammenti che o presentano un senso compiuto, oppure contengono espressioni di rilevanza filosofica; si è costretti quindi a trascurare quasi integralmente l'ultima parte, a partire da 37, 49 Arr.², per lo stato carente della tradizione manoscritta che ci dà testi mutili.

304. È un accenno di polemica contro una dimostrazione dell'inesistenza del tempo; si dà qui solo l'inizio di traduzione della colonna, il resto essendo irrimediabilmente mutilo. ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 661, mette in relazione questa posizione di Epicuro con la dottrina riportataci da SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. Hypot.*, III, 136 segg., e *Adv. math.*, X (= *Phys.*, II), 169 segg., e pensa a polemica antiscettica. Cfr. il testo dato da Arrighetti per le integrazioni.

305. BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 35 (sulla base dell'integrazione ὅτι τῷ <ι> π <αν> τὶ νοεῖς ἐξ ἄν <α> γ <η> ἐν <ειν> αὶ χρόνον («che il tempo esiste nel tutto necessariamente», per cui cfr. CANTARELLA, «Il Pensiero», 1957, p. 20), ritiene trattarsi di polemica antiplatonica, polemica contro la dottrina del tempo in *Tim.* 37 d, interpretata sulla scorta dell'esegesi aristotelica (cfr. *Phys.*, 215 b 14 segg., ove Aristotele rimprovera a Platone di esser il solo a sostenere che il tempo è generato); e pensa a una ripresa della concezione democritea del tempo κατ' ἀνάγκην (DEMOCRITO, 68 A 56, 68 A 65 Dieis-Kranz) contro la cosmogonia platonica. Di contro ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 651-652; in base a una diversa lettura del testo (ὅτι τοῦτο τι νοεῖ ecc.), ritiene che ci troviamo sempre nell'ambito della polemica antiscettica, ma che il riferimento sia ad Aristotele e alle sue aporie sull'esistenza o inesistenza del tempo in *Phys.*, 217 b-218 a: Aristotele non è potuto arrivare alla conclusione che il tempo non esiste, ne ha dovuto ammettere resistenza di necessità per mezzo delle sue aporie.

306. Seguendo l'integrazione εἰρημούς, proposta di Arrighetti, dato che sembra di leggere chiaramente la parola λέξεως. Diversissime le integrazioni proposte dagli altri editori: cfr. CANTARELLA, «Il Pensiero», 1957, p. 18, in nota, che propone dubitativamente ἀριθμούς oppure ἀτόμους; BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 54, sceglie ἀτόμους, sulla base della presupposizione che qui Epicuro si richiami ai principi fondamentali, atomi, vuoto. Di contro ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 653.

307.» Secondo il testo del Cantarella accettato da Arrighetti; diversamente Barigazzi che intende vedere qui non un accenno a «cose vane», ma il problema del *vacuum*, del vuoto, κενόν; cfr. *Epicurea*, p. 54.

308. Le integrazioni delle prime due righe sono dell'Arrighetti, le altre del Cantarella. Per il commento cfr. ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 653: mentre BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 48, pensava, per l'espressione ζῶον, ancora a un riferimento al Timeo platonico e ai corpi celesti che scandiscono il tempo, Arrighetti pensa a un riferimento ad ARISTOTELE, *Phys.*, 220 b 15 segg., ove la commisurabilità reciproca di tempo e movimento è esemplificata per mezzo del ricorso alla

nozione di un animale, il cavallo. Epicuro respinge forse qui come ridicola e inadeguata l'unità di misura (il cavallo, un essere vivente) proposta da Aristotele nel suo ragionamento in ordine al problema di trovare una unità di misura minima per la grandezza del tutto, per la realtà nella sua totalità.

309. È chiara la prima parte del frammento, per cui cfr. le integrazioni di CANTARELLA, «Il Pensiero», 1957, p. 17. Nella seconda parte, troppo mutila perché qui se ne dia la traduzione, emerge la parola ἀπόστημα, «distanza», di difficile interpretazione, ma importante per la possibilità di integrazione che offre di parti mutile successive; parola che sembrerebbe richiamare, dato il significato che ha in genere in Epicuro, al tempo cosmico, astronomico. Cfr. ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 654.

310. Arrighetti, *ad loc.*, preferisce lasciar mutilo l'inizio del frammento, integrato dal Barigazzi con ἐξ ἀποστήμης αὐτοῦ, che sarebbe giustificato dall'ἀπόστημα della colonna precedente, ma anche coerente a tutto il contenuto di questo passo: Epicuro si volgerebbe qui polemicamente contro coloro che ritengono inadeguata la concezione epicurea del tempo in quanto non valida ai fini della misurazione del tempo cosmico, poiché legata ai concetti di «giorno e notte» (cfr. *Epist. ad Her.*, 73) cioè fondata su pure esperienze sensibili e su fenomeni meschini e ristretti, non sul ritmo dell'universo nella sua totalità; cfr. del resto il commento dello stesso ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 655-656. La polemica investe qui Platone e i platonici, indubbiamente. Cfr. BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 51.

311. Proposto dubitativamente da Cantarella, *ad loc.*

312. Cioè, appunto, modellato non sul tutto, ma su esperienze parziali, limitate e puramente intuitive. Il resto della colonna, mutilo, permette solo la lettura di qualche parola.

313. Cfr. per la prima fissazione di questo testo CRÖNERT, Kol. u. Men., p. 104, cui Cantarella sostanzialmente si attiene. Per il significato filosofico cfr. BARIGAZZI, *Epicurea*, pp. 39-40; ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 656-657. Epicuro qui chiarisce che non l'essenza del tempo, ma il concetto del tempo è legato alla rappresentazione dei giorni e delle notti, si forma quindi, come tutti i concetti, sulla base di una inferenza da intuizione sensibile; che il problema è essenzialmente gnoseologico, e che errano coloro che ritengono che i giorni e le notti siano per gli Epicurei misura ontologica del tempo.

314. Differenze di integrazioni e conseguenti interpretazioni in Cantarella e Barigazzi. Cantarella, p. 22, propone in nota, in via del tutto ipotetica, φαντασίαν, leggendo le parole precedenti come genitivi (ἡμερῶν καὶ νυκτῶν); BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 38, preferisce leggerle in forma di accusativi, ἡμέρας καὶ νύκτας. Cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.*, che segue il testo del Cantarella.

315. Integrazioni del Cantarella, parzialmente già del Crönert. Epicuro qui afferma probabilmente che il tempo è misura di ogni tipo di movimento; anche psicologico o anche minimo e non percettibile alla sensazione, e non solo, alla maniera platonica e in definitiva anche aristotelica; del tempo cosmico.

316. In buona parte restituito dal Crönert, cfr. per alcune varianti CANTARELLA, «Il Pensiero», 1957, p. 25. Continua l'autodifesa di Epicuro contro chi gli attribuisce la piena identificazione del tempo col ritmo giorno-notte; o almeno così sembra di comprendere dal testo.

317. È una sorta di pausa metodologica; per la peculiarità dei termini, di origine aristotelica, cfr. ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 658-659. Epicuro si difende probabilmente da un'accusa di contraddizione, affermando che su ogni questione egli vuole convenire su un certo dato oggettivo nello stesso tempo tenendo presente l'argomentazione contraria. Non sembra, data l'espressione ἐναντίον, che qui egli voglia riferirsi al metodo delle spiegazioni molteplici esposto nell'*Epistola a Pitocle*; là non si trattava mai di due discorsi «contrari» contrapposti ma di più spiegazioni concorrenti e non in contraddizione con l'esperienza. Piuttosto si può pensare che qui Epicuro accenni alla necessità di studiare nella loro interna costruzione (da notarsi il termine κατασκευάζω) gli argomenti contrari alle sue tesi a scopo confutatorio.

318. Il frammento è dato da ARRIGHETTI, ad loc., come di sede incerta e non sicuramente aggiudicabile a una colonna. Comunque con esso si comincia una certa argomentazione che proseguirà nei frammenti seguenti, l'argomentazione contro una data concezione del tempo di cui il pensiero non ha esperienza, οὐ νοούμενον. Il tempo di Epicuro vuole essere νοούμενον, sperimentato dal pensiero, contro il tempo inteso come astratta misura ontologico-metafisica o cosmologica; non perché, come vedremo meglio tra poco, Epicuro non concepisca il tempo come misura anch'egli, ma perché tale misura deve essere per Epicuro legata alla rappresentazione intuitiva. L'integrazione della parola φαντασίαι è del Vogliano.

319. Ritorsione polemica: sui fenomeni cosmologici molto più che sulla esperienza del giorno e della notte ci si può formare un'errata concezione del tempo. A fine del frammento si legge ancora: «e che il tempo...».

320. Emerge fra frammenti di colonne assolutamente mutili, ed è di difficile interpretazione; si capisce che continua la polemica contro quanti sostengono un tempo «non pensato», non cadente sotto l'esperienza diretta del pensiero. Νοέω non ha qui ovviamente, come non l'ha νοῦς, la specificità della terminologia aristotelico-platonica, ma indica l'esperienza gnoseologica in largo senso.

321. Le integrazioni delle prime righe sono del Cantarella; la fine è supplita diversamente dai vari editori. Si segue qui la restituzione di Arrighetti che appare semplificante rispetto alle altre; Arrighetti legge nel testo le parole τῇ κεινίῃσιν là dove Cantarella aveva letto τῷ κοινῷσιν, cioè «in base al criterio più comune»; sulla base di questo testo BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 38, integrava: ὁ ἄνθρωπος ἀντιλαμβάνομεν, «di cui possiamo avere un'anticipazione» (ne deriverebbe nell'insieme: «e tale che misura non in base al criterio più comune qualsiasi grandezza di cui possiamo avere un'anticipazione»). Per il commento cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 660. Epicuro doveva spiegare nelle parole immediatamente seguenti, perdute, di quale grandezza si trattasse; ma si può pensare che insista qui nella refutazione della concezione del tempo cosmico, commisurato a una grandezza infinita, per una concezione del tempo come misura sì, ma di altro tipo e adattata all'esperienza fenomenica.

322. Cfr. Cantarella: «citazione poetica?». Forse sono riprese polemicamente le espressioni della scuola avversata a proposito del proprio maestro.

323. Παραλλάγας, di Arrighetti, è del tutto ipotetico, così come lo sono le altre integrazioni proposte (φαντασίαν, «rappresentazione», Cantarella; μήκος, «estensione», Barigazzi). Per il Cantarella la frase è interrogativa.

324. Integrazioni del Cantarella. BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 47 segg., ha voluto vedere anche qui una polemica antiplatonica: Platone e i suoi discepoli hanno affermato che il tempo procede κατ' ἄριθμόν (Tim., 38 a) e che è μέτρον τῶν γεννητῶν (SENOCRATE, fr. 40 Heinze); tuttavia Epicuro polemizzerebbe con essi sulla scorta dell'interpretazione di Aristotele, che attribuisce a Platone un tempo non eterno ma che ha avuto un inizio (cfr. già *supra*, p. 260, n. 4, a proposito di un altro frammento). Occorre però qui, per accettare tale interpretazione, accettare anche l'interpretazione di ἐμ φύσει che Barigazzi dà («non essere in natura» equivarrebbe a «non essere eterno»). Inoltre è difficile sostenere che la polemica di Epicuro possa vertere sull'interpretazione accademica in generale, dal momento che ad esempio Speusippo e Senocrate (fr. 54 b Lang, 54 Heinze) interpretavano entrambi Platone, difendendolo da Aristotele, nel senso dell'attribuzione a lui della dottrina dell'eternità temporale. È più logico pensare che qui Epicuro, con un passaggio a lui non insolito, stia attaccando polemicamente altri sostenitori di dottrine del tempo. Arrighetti pensa anche qui a confutazione di teorie scettiche, sulla base di SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. Hypot.*, III, 136 segg., e *Adv. math.*, X, 169 segg.; cfr. *Epic.*², p. 661.

325. Aristotelico l'iniziale καθ' ἡγορεύμεν. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 662, pensa che qui Epicuro riporti argomenti degli avversari perché Epicuro altrove dice che il giorno non è una quantità estesa, μήκος, ed è solo in seguito a una certa rappresentazione del giorno che ci formiamo l'idea di una estensione temporale, e perché qui dice che il giorno è simile al πλήθος, mentre prima ha

detto chiaramente che agli Epicurei veniva rimproverata una concezione del tempo non in συμφωνία col πλήθος, con la grandezza o quantità. Ma questo argomento non mi sembra probante. Anche qui Epicuro fa un richiamo alla rappresentazione, φαντασία, in base alla quale ci formiamo l'idea dell'estensione temporale, anzi dice che quella degli avversari non può non essere sostanzialmente la stessa che quella in base a cui gli Epicurei formano la loro concezione del tempo e, coerentemente, la loro dottrina del medesimo. Inoltre il πλήθος con cui il tempo degli Epicurei non sarebbe commisurabile è, nell'altro passo, la estensione cosmica; ma il tempo degli Epicurei è pur sempre una misura, quindi connesso anch'esso al πλήθος, intendendo tuttavia questo in senso tutto diverso dei loro avversari.

326. Così sembra di dover interpretare il testo assai mutilo. Integrazioni del Cantarella, con qualche modifica di Arrighetti, cfr. *ad loc.*

327. Lo οὐχ ὁμοίως iniziale è congettura di Arrighetti, *ad loc.*; e cfr. il commento a p. 663. Il passo è assai interessante perché rivela come Epicuro accettasse la distinzione fra ciò ch'è καθ' ἑαυτό, di per sé, e ciò che risponde ad altra caratterizzazione logico-ontologica; distinzione assai nota in ambito accademico, sia pure in altra forma (cfr. quanto si dirà più oltre di Polistrato, *infra*, p. 583). Qui Epicuro definisce ciò ch'è contrapposto al καθ' ἑαυτό, come «pensato secondo una sua anticipazione specifica», con formula singolare tratta dalla sua gnoseologia, e sembra voler dire che il tempo, in quanto, come sappiamo da altri testi (cfr. *infra*, P- 337), «accidente di accidenti», non può esser considerato fra le realtà sussistenti di per sé, pur essendo una realtà, un ὄν, ma di volta in volta valutato in concomitanza col fenomeno cui si riferisce, quindi secondo la conoscenza specifica di quello. Quanto al riferimento alla corporeità, cfr. BARIGAZZI, *Epicurea*, pp. 50-51 (suppone una polemica contro la concezione del tempo come corporeo propria di Eraclito, sulla base di SESTO, *Adv. math.*, X [Phys., II] 216); ma, nonostante il rifiuto che ne fa il Barigazzi, sussiste sempre l'ipotesi che la polemica sia diretta contro la concezione del tempo attestata per la Stoa sempre da SESTO^{EMPIRICO}, *Adv. math.*, X (Phys., II), 227, come incorporeo sì, ma καθ' ἑαυτό νοούμενος «pensabile di per sé»; e questo, data la nostra difficoltà di cogliere i rapporti di Epicuro con la Stoa zenoniana, sarebbe di maggior interesse.

328. Testo assai mutilo; per le integrazioni cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.* Ulteriormente si comprende l'inizio di una frase: «e chi consideri questa, e quel che ne deriva...».

329. Restituito parte dal Crönert, parte dal Cantarella. Si ribadisce la reale esistenza del tempo, e anche il suo non essere un μῆκος, una grandezza estesa; esso è, abbiamo visto, la misura del μῆκος fondata sulla base della nostra rappresentazione di questo. o è polemica antiscettica (ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 664) o è semplicemente polemica contro gli avversari che accusavano Epicuro, in base alla sua concezione del tempo come σύμπτωμα συμπτωμάτων, di arrivare a negare la realtà del tempo.

330. Sembra continuare l'argomentazione secondo cui il tempo è una realtà definibile «secondo una sua anticipazione specifica», da rendersi ogni volta con denominazione corretta. Non si sa a che cosa si riferisca il κατὰ τὴν ἑτέραν delle prime righe; restituzioni e integrazioni di Cantarella e parzialmente di Arrighetti. Gli altri frammenti sono quasi irricostituibili, cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.*

331. Si leggono all'inizio due righe che non hanno senso compiuto, cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.*, in base alle integrazioni del Cantarella. Quanto alla parola ἐπινοούμενον essa è ricostruzione sulla base della colonna seguente. ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 665, spiega, con riferimento a MERBACH, *De Epicuri Canonica*, Leipzig, 1909, p. 22 seg., il significato di ἐπινόειν, ἐπινόια, ἐπινόημα, usati sempre da Epicuro per indicare conoscenze di tipo non sensibile e intuizione di ciò ch'è oscuro, ἄδηλον; la ricostruzione di ἐπιννοούμενον contrapposto a παρεπόμενον, al tempo cioè come σύμπτωμα συμπτωμάτων, sembra avere la sua logica intrinseca. Il resto della colonna è irricostituibile.

332. L'inizio del frammento lascia intravedere diverse parole ma non un senso compiuto, cfr. ARRIGHETTI, *ad loc.* Quanto al significato, ARRIGHETTI, *Epic.²*, pp. 665-666, ritiene che da qui risulti chiaramente che Epicuro paragonava il tempo ἐπιννοούμενος a quello che aveva prima chiamato οὐ

νοούμενος χρόνος, respingendolo come elucubrazione fittizia. Tuttavia le due espressioni non sembrano affatto coprirsi, e qui Epicuro dice semplicemente che non ha intenzione di occuparsi del tempo «teorico» ma solo di prendere in considerazione quello derivante da esperienza. Il tempo «teorico» è veramente qui nient'altro che il tempo fittizio e astratto dei suoi avversari? Si noti che in *Ep. ad Her.*, 47 si parla di διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι, di tempi concepibili solo col pensiero, relativi al moto degli atomi inafferrabili ai sensi; Epicuro non respinge quindi in assoluto una concezione del tempo come ἄδηλον, come, sotto un certo suo aspetto, non percepibile dai sensi, ma solo inferibile in base all'esperienza di questi.

333. BARIGAZZI, *Epicurea*, p. 40, ha pensato che qui si contrapponga il moto dei pianeti e la concezione del tempo che ne deriva a una concezione del tempo fondata su esperienze più chiaramente afferrabili. Accettato da ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 666; insieme con alcune integrazioni del Barigazzi che qui pure si seguono.

334. Senza senso compiuto i fr. della col. 11 seguenti ai già dati e tutti quelli della colonna 12. Per le caratteristiche linguistiche di alcune espressioni di questi frammenti mutili cfr. ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 666. Per questo frammento ARRIGHETTI, *ivi*, richiama a ARISTOTELE, *Phys.*, 218 b 13 segg., ove si afferma il permanere delle caratteristiche essenziali del tempo nonostante la variabilità delle sue manifestazioni. I frammenti che seguono, dalle colonne 13, 14, 15, sono irricostituibili nel loro significato compiuto.

335. Si danno qui tutte le testimonianze sul Περί φύσεως che hanno senso compiuto (ad es., per il passo del tutto mutilo di Filodemo circa il IV libro, cfr. 25 Arr.²).

336. Rispettivamente πᾶν e ὅλον, parole che hanno entrambe una lunga tradizione nell'ambito della filosofia greca. Lo Usener aggiunge a commento di questa testimonianza (p. 125, 8 segg.) CICERONE, *De nat. deor.*, II, 32, 82 (ove è attribuita a Epicuro la dottrina che «tutto ciò ch'è natura consta di corpi e vuoto, e dei loro accidenti»).

337. Ciò ha dato naturalmente luogo alla questione se il pap. 1413, che ci riporta appunto un'ampia discussione sul problema del tempo, possa appartenere al libro II del Περί φύσεως. Cfr., ma in senso negativo, CANTARELLA, «Il Pensiero», 1957, p. 40: è da escludersi o è perlomeno molto difficile che già nel II libro del π. φ. si parlasse degli accidenti, συμπτώματα; da quello che possediamo del libro non sembra di vedervi alcuna trattazione del tempo, ma piuttosto del moto dei simulacri (cfr. *supra*, p. 225 segg.). Non trova invece difficoltà nell'attribuzione del pap. 1413 al libro II del π. φ. il BARIGAZZI, in *Epicurea in mem.* H. Bignone, p. 31 segg.; secondo il Barigazzi, proprio Lucrezio (per il commento a questo, ma indipendentemente dal problema del Περί φύσεως, cfr. BAILEY, *Lucreti de ter. nat.*, II, pp. 675-676), che tratta del tempo assai presto, I, 459-482, ci dimostra ottimamente come il problema dei συμπτώματα possa essere legato strettamente a quello dei principi fondamentali, atomi e vuoto. ARRIGHETTI, *Epic²*, p. 650, ritiene al contrario ciò da escludersi, preferendo considerare erroneo il dato offerto da questo scolio.

338. Per la parola τόπος cfr. *supra*, p. 157, nota 2.

339. Si riferisce polemicamente all'uso di Epicuro, di indicare con φύσις semplicemente la realtà empirica di una determinata cosa; il che al platonico Plutarco appare una pura tautologia.

340. Per le note critiche al testo di Diogene Laerzio, cfr. *supra*, p. 182, nota 3.

341. Doveva quindi continuare nel libro XII l'esarne di argomentazioni astronomiche, che abbiamo visto così chiaramente attestato per l'XI (cfr. *supra*, pp. 228-233). Si doveva poi passare a discorrere della natura degli dèi; cfr. STECKEL, *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, coll. 604-605: il probabile legame fra le due argomentazioni doveva esser dato dalla polemica contro la religione astrale accademica, la concezione platonica degli dèi-astri. Nel libro XIII doveva poi continuare il discorso intorno agli dèi. È naturalmente impossibile precisare quanto di ciò che verrà riportato più oltre (p. 370 segg.), nell'ambito della raccolta di testimonianze più generiche sulla dottrina epicurea del divino, sia da riportarsi al Περί φύσεως o all'uno o all'altro libro di quest'opera.

342. Cfr., per la spiegazione e ricostruzione del passo, PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 377 segg. Esso riprende il tema di *Ep. ad Men.*, 123 (cfr. là il tema della γνώσις ἐναργής «conoscenza

evidente», degli dèi, e delle opinioni distorte che poi i molti si formano sulla base di un dato primitivo veritiero, cfr. Introduzione, p. 31 segg.

343. Poiché il libro XII parlava del retto modo di concepire il divino, è da presumere che tale critica verta sulla concezione del divino di questi filosofi. Per ciò che riguarda Crizia, basta ricordare il famoso frammento del *Sisifo* in cui questi parlava degli dèi come di entità fittizie, inventate da un legislatore astuto (88 B 25 Diels-Kranz; cfr. il commento in UNTER-STEINER-BATTEGAZZORE, I *Sofisti*, Firenze, 1967, IV, p. 308 segg.). Per l'ateismo di Diagora di Melo, democriteo del V secolo, cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrept.*, 2, I, p. 18 Stählin; SESTO, *Adv. math.*, IX (Phys., I), 55-56 (nel secondo di questi passi si trova il suo nome insieme con quelli di Crizia e di Prodicò, come qui in Epicuro). Prodicò passa nella tradizione dossografica come sostenitore di una forma di evemerismo *ante litteram*, della teoria cioè secondo cui gli dèi sono originariamente uomini che hanno bene meritato: cfr. FILODEMO, *De pietate*, p. 95 Gomperz; CICERONE, *De nat. deor.*, I, 42, 118, ecc. (84 B 5 Diels-Kranz).

344. Il passo è servito a spiegare *Ep. ad Men.*, 124; cfr. la nota *ad loc.*, *supra*, p. 197.

345. Cfr. *supra*, p. 157. Epicuro doveva riprendere nel XIV e XV libro l'argomento della composizione atomica dei corpi trattato inizialmente. Cfr., per il XIV libro, tutta la critica a quella sorta di falso atomismo che sembra essere a Epicuro la dottrina del *Timeo*.

346. Da questa testimonianza si può dedurre solamente che nel XXXII libro del Περὶ φύσεως Epicuro continuava a occuparsi del composto psichico. Cfr. il breve commento di ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 624.

347. Integrazioni del PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 383 (del tutto mutilo in Gomperz). Cfr. anche SCHMID, «Rh. Mus.», 1951, p. 104; STECKEL, *Real-Encycl., Suppl.* XI, col. 609. Sembra, stando almeno alle spiegazioni e integrazioni di questi autori, che si parli qui degli dèi, e del modo come essi giovino agli uomini, o a quei saggi fra gli uomini che sanno prendere a modello la loro forma di vita impassibile e beata.

348. Trentaduesimo, suppose il PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 407; ma cfr. i dubbi dell'ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 669. È incerta anche l'appartenenza di questo frammento al *De pietate filodemeo*, anche se il contenuto potrebbe ricondurvelo.

349. Cfr. *supra*, p. 104; ma la frase ivi riportata potrebbe riferirsi (e così sembra considerarla ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 680) alla *Lettera ai Filosofi di Mitilene*, di cui pure qui si fa questione.

350. Cfr. *infra*, la stessa testimonianza relativamente all'opera Casi dubbi, alla quale forse sembra meglio adattarsi che non al Περὶ φύσεως, qui richiamato genericamente.

351. Cioè i sapienti; cfr. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 574, che si richiama, a spiegazione, a Sent. Vat. XXXIV, XLIV.

352. Anche qui l'espressione συνώνυμον è usata in senso aristotelico (come già nel Περὶ φύσεως l'altra espressione ὁμωνυμία); per indicare, cioè, la somiglianza intrinseca, di essenza. Per le integrazioni cfr. PHILIPPSON, «Hermes», 1918, p. 393; 1921, p. 394.

353. Cfr. per le integrazioni PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 382.

354. Cfr. per le integrazioni PHILIPPSON, «Hermes», 1918, p. 391, e successivamente, con varianti e correzioni, «Hermes», 1921, p. 391; si seguono qui queste ultime, accettate già da ARRIGHETTI, *ad loc.* Accenno insieme al *Degli dèi e al Della santità* in PLUTARCO, *Conira Ep. beat.*, Ilo2b (p. 103 Us.).

355. Per la testimonianza di AEZIO, fr. 29 Us., cfr. *infra*, p. 335. Infatti non sembra necessario attribuirlo al *Contro Teofrasto*; almeno un'altra opera, il *Dei dodici elementi*, parlava della questione del colore. Le testimonianze di CICERONE, *Nat. deor.*, I, 33, 93 e PLINIO, *Nat. Hist.*, praef., 29, raccolte dall'Usener a pp. 101-102, circa una pretesa opera di Leonzio contro Teofrasto, sono destituite di fondamento storico.

356. Integrazioni dovute parte a W. SCOTT, *Fragmenta Hercidanensia*, Oxford, 1885, p. 108; parte a H. DIELS, «Abh. Preuss. Ak. Wiss.», 1916, *ad loc.*

357. Più ampiamente in Usener; mentre Arrighetti ritiene attribuibili ad Epicuro con sicurezza

solo le prime righe del discorso fiidomeo.

358. Così (μαρὸν φυλάττεσθαι) PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 377; mentre Usener leggeva καθαρὸν φυλάττειν, «conservare ogni purezza».

359. Integrazioni in gran parte del Gomperz; cfr. anche PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 382.

360. Questa volta compare invece nella raccolta dell'Usener in forma ridotta; cfr. le integrazioni del PHILIPPSON, «Hermes», 1918, p. 375, accettate da ARRIGHETTI, *ad loc.*

361. καλεῖσθαι, nell'integrazione del Philippson; non accetta dalla MASSA POSITANO, Epicurea, p. 98, che, per analogia col frammento seguente, propone ἀποτελεῖσθαι, «esser fatte, compiute». Ma mentre nel frammento seguente ἀποτελεῖσθαι è necessario, qui esso appare superfluo dato il precedente εἶναι.

362. Al Della santità va riferito anche probabilmente il passo di CICERONE, *De nat. deor.*, I, 41, 115. Fra le opere di Epicuro in DIOGENE LAERZIO, X, 27-28 (catalogo peraltro che Diogene stesso afferma limitato alle opere più importanti) non compare il Περί ευσέβειας di cui l'USENER, *Epic.*, p. 100, crede di poter individuare l'esistenza in base a questo passo. Le distinzioni su cui Usener ha fondato la sua differenziazione di un Περί ευσέβειας da un περί ὁσιότητος (ivi, in nota; cfr. lo stesso CICERONE, *De nat. deor.*, I, 41, 116) si riferiscono a definizioni stoiche e non epicuree; cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 119. La ripetizione di Cicerone, «de sanctitate, de pietate adversus deos», che può essere puramente enfatica, non sembra esser base sufficiente per l'individuazione di un'opera a sé stante.

363. Dato dal Gomperz in nota, del tutto mutilo. Per l'integrazione, in realtà ipotetica, cfr. PHILIPPSON, «Hermes», 1918, p. 383.

364. Queste testimonianze di Ateneo, prese nei dovuti limiti, hanno pur sempre un qualche interesse specifico per la descrizione dell'opera (cfr. STECKEL, *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, col. 632). Per il titolo cfr. Bi-GNONE, *Ar. perd.*, II, p. 540-41, nota 1: forse *Simposio o dell'ebrietà*. È l'unica opera di Epicuro di cui ci sia attestata con sicurezza la forma dialogica. Per il presumibile intento polemico contro Accademia e Peripato cfr. ancora BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 550 segg.; ma è difficile giudicare quanto tale contrapposizione, innegabile nell'intento generale, al dialogo e al convito di tradizione platonica avesse poi carattere diretto e specifico.

365. Il passo di PLUTARCO, *Quaest. conv.*, III, 5, 1, 652 a (fr. 70 Us.), non sembra aggiungere alcun altro dato specifico.

366. Congetture di C. F. HERMANN, contro il τηρήσειν dei codici; oggi per lo più accettata (ma cfr. DIANO, *Epic. Eth.*, p. 84: τηρήσιν ἀφήσειν, «non perdere γ'autodominio»).

367. Più ampiamente in Usener; ma la parte che precede è parafrasi plutarchea.

368. Per gli altri fr. della raccolta dell'Usener relativi ai rapporti sessuali, concordanti con il Simposio ma non necessariamente tratti da o solo da questo, cfr. *infra*, p. 478. Il fr. 64 Us. è considerato appartenente al Simposio solo perché si ritiene che questo sia l'unico scritto di Epicuro con forma dialogica. Esso (FILODEMO, *De rhet.*, II, p. 166 Sudh.) suona così: «per prima cosa stabiliamo di comune accordo ciò in vista di cui vogliamo compiere ogni nostra azione, sì da sapere...». Cfr. per l'attribuzione BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 550 (con qualche divergenza nelle integrazioni, cfr. ivi, nota 1). Ma, da quello che abbiamo visto dello stile del Περί φύσεως (e si pensi in particolare al pap. 1413), il brano in questione non ha più ragione di essere attribuito al *Simposio*, ad esempio, che non a quest'opera.

369. Su questo frammento cfr. BIGNONE, Epicuro, p. 166, e Arisi, *perd.*, II, p. 564. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 576, nota l'importanza del passo per smentire la testimonianza tendenziosa di Ateneo, che cioè nel Simposio non si parlasse che di problemi connessi con l'atomismo, in tono di apologia di tale dottrina. Seguo prevalentemente il testo riveduto dalla Longo Auricchio.

370. Cfr. *supra*, p. 157, per κενόν e τόπος. La Grande Epitome, probabile ripetizione ad uso pratico del Περί φύσεως, fu forse la fonte di Lucrezio per il *De rerum natura* (BAILEY, *Lucreti de rer. nat.*, II, p. 584).

371. Per il concetto di tempo cfr. *supra*, pp. 21, 260 segg.

372. Da *Ep. ad Pyth.*, 85 sembrerebbe di poter identificare quest'opera con l'Epistola ad Erodoto; ma ivi non si parla affatto della mantica, e l'accento potrebbe volgersi a sfavore della tesi dell'autenticità dell'Epistola a Pitocle. Per la dottrina di Epicuro sulla mantica cfr. DIANO, «St. Ital. Filol. Class.», 1935, p. 237 segg.

373. Cfr. per questo titolo supra, p. 111, nota 2.

374. Gli altri passi raccolti dall'Usener sotto questo titolo (pp. 104-105) sono testimonianze generiche (DAMOSENSO presso ATENEIO, III, 102 b; CICERONE, *De fin.*, I, 19, 63, *De nat. deor.*, I, 16, 43; PLUTARCO, *Adv. Col.*, 19, 1118 a; EPITTETO, *Diss.*, II, 23, 21. Cfr., per il passo qui dato, CICERONE, *Lucullus*, 46, 142 (245 US.); ove Cicerone traduce sostituendo a τὰ πάθη il termine «voluptas», traduzione certo tendenziosa.

375. Il termine ἐνέργεια non è qui usato nel senso tecnico aristotelico, ma in senso generico.

376. Cfr. anche le altre testimonianze, più generiche, riportate dall'USENER, *Epicurea*, pp. 94-95; per cui infra, pp. 486 segg. Pur trattando lo stesso argomento, il non far politica e il conservare il piacere stabile, niente ci assicura che esse scaturiscano unicamente dal Περὶ βίων. Cfr. per il presumibile contenuto di quest'opera STECKEL, *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, coli. 631-632.

377. Testo assai incerto. Usener proponeva μεταξιοὶ αὐτὸν τοῦ βίου, «riterrà di dover vivere»; Bailey οὐ μεταλλάξει αὐτὸν τὸν βίον, «non farà cambio della stessa vita»; sulla base del μεθέξειν di alcuni codici, più critici, seppure con varianti limitate e con la necessaria emendazione di πηρωθῆς in πηρωθέντα, propongono una forma del tipo μεθέξειν αὐτὸν τοῦ βίου, «egli vorrà partecipare alla vita» (cfr. Diano, Long, Arrighetti). L'emendazione μὴ ἐξάγει ν αὐτὸν τοῦ βίου che qui segue è quella dello HICKS, *Diog. L.*, ad loc., sulla base di una congettura del BYWATER; cfr. con accettazione di questa, GIGANTE, *Diog. Laerzio*², pp. 439, 574; e GIUSTA, «Atti Acc. Se. Torino», 1962-63, p. 149. In ogni caso il passo sembra escludere il suicidio; inaccettabile per la sua arbitrarietà la congettura del Kochalsky, μετ' ἀταραξίας ἐξάγει αὐτὸν τοῦ βίου, «con impassibilità si sottrarrà alla vita».

378. ποιεί φα <νερὸν> legge la Longo Auricchio, contro la congettura precedente ὑπογράφεν.

379. L'integrazione περὶ πλούτου dell'Usener (contraddetta poi dal Sud-haus, che legge περὶ ῥητορικῆς) è stata difesa da T. D'AMELIO, Di alcuni trattati epicurei sulla ricchezza, Napoli, 1926, p. 8, e da E. CASTALDI, Il concetto della ricchezza in Epicuro, «Rend. Accad. Lincei», 1928, p. 307 segg.; ma cfr. oggi di contro, con ottimi argomenti filologici e papirologici, ARRIGHETTI, in «Studia Ronconi», pp. 27-28. Si tralascia qui il fr. 11 Us., ancora da Filodemo, che non sembra rilevante ai fini della ricostruzione dell'opera.

380. Manca in Usener, in quanto nelle edizioni appare assolutamente lacunoso e mutilo, e lo stesso «nel libro III del Dei generi di vita» fu così letto da H. DIELS, «Sitz. Ber. Preuss. Akad. Wiss.», 1916, p. 896, nota 3. Nel suo stato originale si può vedere il fr. nell'edizione di D. BASSI, *Philo-demos*, de morte, Napoli, 1914, p. 23; λεχθέντι è stato individuato dal MEKLER, nella sua edizione precedente, «Sitz. Ber. d. Kais. Akad. Wiss. Wien.», CX, 1885, p. 308. Si accettano qui, sulla scorta di ARRIGHETTI, *Epic.*, ad loc., le congetture di M. GIGANTE, «Rendiconti Accad. Archeologia Lettere Arti Napoli», XXVIII, 1953.

381. Verso gli dèi, intende Usener, che integra appunto προσκυνήσασθαι θεούς τὸν σοφόν», adducendo a confronto PLUTARCO, *Contea Epic. beat.*, 21, 1102 b, ove la parola προσκύνησις compare in senso religioso. Tuttavia la προσκύνησις era anche l'atto di ossequio al βασιλεὺς e la parola era divenuta famosa dopo lo sfortunato episodio di Callistene, rifiutatosi di prestare tale omaggio ad Alessandro; il testo è qui troppo mutilo per stabilire di quale tipo di ossequio si tratti e cosa si prescrive al saggio.

382. È molto incerta l'appartenenza di questo frammento al περὶ βίων; di sicuro il testo ci offre solo περὶ, e la parola seguente non può essere che βίων ο θεῶν. Contro l'integrazione θεῶν seguita dal Gomperz (che afferma di rifarsi a una precedente ipotesi di F. Bücheler) propone βίων l'Usener, ma, essenzialmente, sulla scorta del frammento precedente. Arrighetti pone il passo fra i frammenti da opere incerte. Cfr., tendenzialmente, per βίων, LIEBICH, *Aufbau Pragm. Philod.*, p.

116, nota 1 (con ampio status quaestionis).

383. Per le questioni filologiche relative alla lettura del *passé* cfr. *infra*, p. 491, ove lo si ridarà nell'ambito di un contesto più ampio.

384. Tutti i passi dati dall'USENER, *Epic*, pp. 108-109, come probabilmente appartenenti a quest'opera sono di attribuzione del tutto problematica; il fr. 44 riguarda in parte Polieno. L'opera non compare nell'elenco dei titoli di Diogene Laerzio.

385. Per questa distinzione, che Filodemo attribuisce a Epicuro, di una retorica-arte da una non arte, quella politica, cfr. Introduzione, p. 48 e note relative. Il fr. 48 Us. (FILODEMO, *De rhet.*, I, p. 105, 6 segg. Sudhaus) sembra rappresentare semplicemente un chiarimento filodemeo. Per il fr. 47, che riporta opinioni di Metrodoro, cfr. *infra*, p. 525 segg.

386. Ribadito frequentemente anche altrove, cfr. ad es. I, p. 47, 1 segg. Sudh.

387. Questo passo, assai lacunoso, è ripreso sostanzialmente da Filodemo nello *Hypomnemmatikon*, e compare nell'edizione del Sudhaus integrato sulla scorta di quest'ultimo, mentre è dato con assai poche integrazioni dalla Longo Auricchio; non è accolto da Arrighetti nella sua edizione. Cfr. il fr. seguente, 20, 4 Arr.².

388. Forse più convincente per il senso il *καινοτομήσαι* proposto dall'Usener che non il *κοινοποιῆσαι*, dell'ediz. Sudhaus.

389. Integrazione Sudhaus, οὐθενός, mentre Usener legge τοιοῦδε.

390. Anche qui διαβολή (Sudhaus), contrc il διατριβή di Usener.

391. Integrazioni del SUDHAUS, *ad loc.* Nella dottrina sembra di vedere un'accentuazione del motivo, di origine aristotelica, dell'ἴδιον, del carattere proprio e specifico di ogni τέχνη, che è probabilmente frutto dell'interpretazione filodemea.

392. Cfr. per l'interpretazione, *supra*, p. 282.

393. Usener ha riferito a quest'opera anche numerose testimonianze, alcune in cui semplicemente si accenna alla dottrina epicurea del τέλος (cfr. ad es. DIOGENE LAERZIO, X, 137). Si tralasciano qui alcune testimonianze ciceroniane che appaiono una sorta di parafrasi di quelle riportate; cfr. *De fin.*, II, 3, 7, ivi, 7, 20 ecc.; *De nat. deor.*, I, 40, III; *In Pison.*, 28, 69. Per il passo del *De natura deorum* cfr. C. MORESCHINI, *Cicerone, de nat. deor.*, I, 40, III, «Maia», XVII, 1964, p. 391: esso è interessante per la distinzione, che qui Cicerone fa esplicitamente, fra la crudezza della massima di Epicuro e gli «Epicurei reliqui», più tardi, tendenti a rivedere l'etica del maestro con distinzione e sfumature in base alle polemiche accademiche e stoiche.

394. Lacunosi tutti i codici in questa frase, per evidente reticenza degli amanuensi. La frase è trascritta in margine nel cod. Vc.

395. Termini tecnici qui usati da Epicuro sembrano essere qui quelli di εὐσταθής, εὐστάθεια, indicanti stabilità; cfr. la concordanza fra Plutarco, Gellio (che riporta l'espressione in greco), Clemente Alessandrino.

396. Cfr. anche *De finibus*, II, 15, 48.

397. L'appartenenza al Περί τέλους è chiarita poco oltre, 1090 a; tuttavia Plutarco accenna anche ad altre opere («come Epicuro ha scritto, fra le altre sue opere, anche in questa, il *Del fine*»). Per il tornare dell'espressione εὐστάθεια cfr. anche PLUTARCO, *Praec. santi.*, 135 c.

398. Cfr., per le ragioni di attribuire questa definizione al Περί τέλους, USENER, *Epicurea*, *ad loc.*

399. Delle altre opere di Epicuro dateci dall'indice di Diogene Laerzio restano testimonianze di scarso valore indicativo; talvolta non ne abbiamo che il puro titolo. È questo il caso di *Anassimene* (cfr. l'ipotesi dell'USENER, *Epicurea*, p. 92, che possa trattarsi di un Ἀναξίμενης περί βασιλείας, con riferimento all'opera Βασιλεῶν μεταλλαγὰι di Anassimene di Lampsaco, ipotesi fondata però sul semplice fatto che nell'indice di Diogene si seguono con contiguità i titoli Περί βασιλείας. Ἀναξίμενης), *Antidoro, belle virtù*, *Aristobulo, Degli atomi e del vuoto*, *Dell'angolo nell'atomo* (probabilmente sui minimi nell'atomo; cfr. STECKEL, *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, col. 618). *Del tatto*, *Dell'operare secondo giustizia*, *Della giustizia e delle altre virtù*, *Dei simulacri*, *Callistola, Euricolo a Metrodoro*, *Egesianatte, Contro i Megarici*, *Neocle a Temista*, *Della musica*, *Della vista*, *Polimede*,

Prognostico, Protrettico, Epitome dei libri contro i Fisici, Cheredemo. Di testimonianze generiche si può parlare per il *Contro Democrito* (PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 18, 1100 a; FILODEMO, *De liberi, die*, 20, 5 Olivieri, fr. 16 Us.; l'opera, che non compare a sé stante nel catalogo di Diogene, è individuata dall'USENER, *Epic*, p. 97, nell'*Epitome dei libri contro i fisici* da questi citata); per il *Del piacere* (CICERONE, *De divin.*, II, 27, 59); per il *Metrodoro* (cfr. *infra*, p. 501); perii *Temista* (CICERONE, *De fin.*, II, 21, 67; *In Pison.*, 25, 60; 27, 65); perii *Timocrate* (DIOGENE LAERZIO, X, 23; CICERONE, *De nat. deor.*, I, 33, 93). Del *Dell'ambiguità* dà una testimonianza Epicuro stesso nel 1. XXVIII del Περὶ φύσεως (fr. 17, col. IV; cfr. *supra*, p. 245).

TESTIMONIANZE SU EPICURO E LA SUA SCUOLA

DIOGENE LAERZIO, X, 29 segg. (p. 104 Us., I Arr.²).

29. La filosofia si divide in tre parti: canonica, fisica, etica. La canonica offre l'introduzione all'insieme della dottrina, 30. ed è contenuta tutta quanta nell'opera intitolata *Canone*. La fisica riguarda la scienza della natura, ed è contenuta nei XXXVII libri del *Della natura*, nonché, in compendio, nelle epistole. L'etica concerne il problema di ciò che sia da scegliersi, ed è contenuta nei libri *Dei generi di vita*, nelle epistole, nel *Del fine*. Gli epicurei sogliono peraltro unire la fisica alla canonica, e chiamano la canonica scienza del criterio e del primo principio e degli elementi, mentre dicono la fisica scienza della generazione, della corruzione e in genere della natura, e l'etica la scienza di ciò ch'è da scegliersi o da fuggirsi, dei generi di vita, del fine.

SENECA, *Episi. ad Luc.*, 89, II (242 Us.).

Gli epicurei ritennero che esistessero due parti della filosofia, la fisica e l'etica; e tolsero di mezzo la logica. Ma poi, essendo costretti dalle cose stesse a distinguere le espressioni ambigue e a denunciare il falso che si annida sotto l'apparenza del vero, anch'essi dovettero ammettere sotto altro nome un tipo di trattazione logica, che dissero vertere sul giudizio e sulla regola. Solo, affermano che questa è una semplice appendice della fisica.

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, VII (*log. I*), 14 (ivi, Us.).

14, Tra coloro che introdussero la bipartizione della filosofia... Archelao di Atene¹ cominciò a parlare di divisione in fisica ed etica; e con lui alcuni pongono anche Epicuro, che avrebbe anch'egli rifiutato di ammettere la logica. Ma ci sono stati altri che hanno affermato che in realtà egli non abolì la logica in generale, ma che si limitò a respingere quella stoica, sì da lasciar virtualmente in piedi la tripartizione della filosofia²... Gli epicurei poi prendono il loro avvio proprio 22. dalla logica: per prima cosa infatti fanno ricerche intorno allo studio delle regole, e poi continuano l'indagine intorno alle cose evidenti e non evidenti e quanto ad esso consegue.

1. Per le notizie tradizionali cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 16.

2. Un'attribuzione del genere della tripartizione della filosofia a Epicuro è di marca tardo-ellenistica, quando la tripartizione della filosofia era divenuta canonica, e certamente di origine dossografica, indicante un confronto esplicito con la dottrina stoica della tripartizione.

CANONICA

DIOGENE LAERZIO, X, 31 (36 Us., I Arr.²).

Respingono la dialettica come superflua; dicono che ai 31. fisici deve bastare l'attenersi ai significati naturali delle cose. Quanto ai criteri, nel *Canone* Epicuro dice che essi consistono nelle sensazioni, nelle anticipazioni e nelle affezioni¹; gli epicurei aggiungono però a questi anche l'intuizione rappresentativa della mente² (del resto anche Epicuro parla di questa nell'*Epitome a Erodoto* e nelle *Massime Capitali*). Ogni sensazione, egli dice, è irrazionale e non partecipa della memoria; non si produce da sé stessa, né, prodotta da qualcos'altro, è capace di togliergli o aggiungergli qualcosa. Niente vi è che possa confutare una sensazione: non può 32. na sensazione omogenea confutarne un'altra perché entrambe hanno lo stesso valore, né lo può una eterogenea, perché il loro giudizio non verte sullo stesso oggetto; né il ragionamento, perché ogni ragionamento dipende dalle sensazioni; né infine l'una può confutare l'altra, poiché a tutte ci atteniamo. Il solo fatto che la sensazione sia qualcosa di esistente è garanzia della veracità dei sensi. è un fatto reale che noi vediamo e udiamo, così come che soffriamo. Perciò, anche per la conoscenza di ciò che non cade sotto i sensi, dobbiamo fare illazioni sulla base dei dati dell'esperienza³. Tutti i pensieri, infatti, si sono generati dalle sensazioni, per un processo di incidenza, di analogia, di somiglianza, di unione, con una certa collaborazione del ragionamento. Sono vere anche le visioni dei pazzi, e anche «le visioni» che abbiamo in sogno; producono infatti una percezione; ma ciò che non esiste non può produrre niente.

33. Dicono che la anticipazione è un apprendimento o una opinione o un pensiero o una idea generale insita in noi, che non è poi altro se non la memoria di ciò che spesso ci si è dall'esterno mostrato. Ne è un esempio «questa tal cosa è un uomo»; quando infatti diciamo «uomo», subito, grazie all'anticipazione, ci si forma nel pensiero uno schema generale di questa realtà, per il fatto che in precedenza le sensazioni ce l'hanno mostrata. Di ogni nome, in tal modo, è chiaro subito il significato; né potremmo mai far ricerca su niente se non ne avessimo già avuto esperienza; per poterci domandare: «quello laggiù è un cavallo o un bue?» dobbiamo conoscere per anticipazione

la forma del cavallo e del bue. Né potremmo mai nominare alcuna cosa, se non ne conoscessimo già prima per anticipazione i caratteri. Le anticipazioni dunque sono conoscenze evidenti.

Ciò che si opina dipende da una precedente conoscenza evidente, riferendoci alla quale possiamo ad esempio chiederci: «dove sappiamo che questo è un uomo?» L'opinione è anche da loro chiamata congettura, e ritengono che 34. possa essere vera o falsa; se riceve conferma o non riceve smentita, è vera; falsa invece se non riceve conferma o riceve smentita. Perciò hanno introdotto l'espressione: «ciò che attende conferma»; per esempio il sospendere il giudizio nell'attesa, e intanto avvicinarsi alla torre, e apprendere come essa realmente sia da vicino.

CICERONE, *De fin.*, I, 19, 63 (243 Us.).

Egli non reputò che nella vostra dialettica⁴ si possa trovare alcuna via per vivere meglio o anche solo per ragionare più opportunamente; ma attribuì la più grande importanza alla fisica. Per via di tale scienza si può comprendere l'efficacia delle parole, la natura del discorso, la regola della conseguenza e dell'opposizione. Con la conoscenza della natura, poi, ci liberiamo dalla superstizione, dalla paura della morte... Se dunque otterremo una solida scienza del reale, osservando quella regola ch'è quasi caduta dal cielo a darci la conoscenza di tutte quelle cose alla cui stregua andranno commisurati i nostri giudizi, non potremo mai esser costretti a mutar parere, vinti dai discorsi di chicchessia⁵. Ma se non avremo ben compreso la natura 64. del reale, in nessun modo potremo sostenere i nostri giudizi basati sull'esperienza sensibile. E certo tutto ciò che comprendiamo con la mente ha la sua origine nelle sensazioni; se poi, come vuole la dottrina di Epicuro, queste sono tutte vere, si potrà, infine, avere conoscenza e percezione sicura di qualcosa. Coloro che sopprimono la validità della sensazione e affermano che niente può essere percepito, si riducono a non poter nemmeno provare, una volta tolta di mezzo la conoscenza sensibile, nemmeno ciò di cui stanno ragionando. Inoltre, se si abolisca la conoscenza e la scienza del reale, cade insieme ogni regola della vita e delle azioni. Così è dalla conoscenza della natura che si trae la forza contro il timore della morte., e, come ho spiegato poc'anzi, è per mezzo della regola del conoscere e del criterio che si trae da questa che si insegna la distinzione fra il vero e il non vero.

ivi, I, 7, 22 (ivi, Us.).

Già in un'altra parte della filosofia, quella che riguarda l'arte del discorrere e che si chiama «logica»⁶, questo vostro Epicuro è, mi sembra, assolutamente sprovveduto e inerme. Abolisce le definizioni, non insegna nulla circa la divisione e l'articolazione, non insegna in che modo un ragionamento si

costruisca e si concluda, in che modo si risolvano i sofismi e si discerna l'ambiguità dei discorsi: pone il criterio della verità⁷ nelle sensazioni e ritiene che, se da queste per una volta qualcosa di falso fosse affermato vero, non ci sarebbe più alcuna possibilità di dare un giudizio circa la verità o la falsità dell'oggetto. Ma soprattutto dà rilievo a quello 23. che, secondo lui, la natura stessa decide e approva, cioè piacere e dolore, e a questi riconduce il criterio di ciò che sia da scegliersi e da fuggirsi.

SESTO EMP., *Adv. math.*, VIII (*log. II*), 9 (244 Us.).

Disse Epicuro che tutte le sensazioni sono vere o reali; infatti non faceva distinzione fra l'essere vero e l'esser esistente. Perciò, scrivendo intorno al vero e al falso, dice: «il vero è ciò che è così come lo si dice essere, il falso ciò che non è così come lo si dice essere»⁸.

GIOVANNI SICULO, *Ad Hermog. rhet.*, VI, 202 Walz (244 a add. Us., p. 348).

Per queste distinzioni⁹ Epicuro si oppone a Platone, e dice: «È falso che la verità e la falsità di una cosa siano divise dall'affermazione e dalla negazione: ecco che ci sono alcune realtà per le quali queste specificazioni non valgono, cioè, non sottostando esse ad alcuna delle suddette specificazioni, non sono né vere né false, ma possono ammettere l'una cosa e l'altra. Per esempio il pipistrello è uccello, in quanto vola; non uccello, in quanto partorisce, allatta, non fa uova né le cova. Il giunco è legno, in quanto brucia ed è un arbusto; non legno, in quanto poroso. Similmente la pomice è pietra e non pietra, perché ha l'aspetto della pietra e si trae dalle rocce, ma non ha le proprietà della pietra». Queste sono le affermazioni di Epicuro in opposizione a Platone; e furono messe in versi da autori molto arguti per prendersi gioco di Epicuro¹⁰.

SESTO EMP., *Adv. math.*, VII (*log. I*), 203 segg. (247 Us., 151 Arr.²).

Epicuro, di quelle due cose strettamente congiunte fra loro che sono la rappresentazione e l'opinione, dice che la rappresentazione, che chiama anche evidenza, è in ogni caso vera. Così come le affezioni primarie, il piacere e il dolore, derivano da qualcosa che le produce e sono corrispondenti a questo, il piacere da ciò ch'è piacevole, il dolore da ciò ch'è doloroso, e non è possibile che ciò che produce il dolore non sia doloroso, ma necessariamente, di loro natura, l'una e l'altra cosa devono essere tali, così, anche per quelle affezioni a noi proprie che sono le rappresentazioni, è necessario che in ogni caso sussista l'oggetto della rappresentazione stessa, che le produce, e questo oggetto non potrebbe causare la rappresentazione in quella data forma se non fosse in tutto e per tutto tale quale ci appare. 204. La stessa cosa si può arguire a proposito di tutte le altre rappresentazioni prese singolarmente. L'oggetto della visione non solo dà luogo a questa, ma è tale quale ad essa appare; l'oggetto dell'audizione

non solo dà luogo a questa, ma è tale quale si presenta ad essa, nella sua vera realtà; e così per tutte le altre conoscenze. Tutte le rappresentazioni **205.** dunque son vere, e ben a ragione: se infatti una rappresentazione può dirsi vera, ragionano gli Epicurei, quando provenga da ciò che sussiste di fatto e corrisponda a questo qualcosa che sussiste di fatto, ed ogni rappresentazione proviene effettivamente da qualcosa di realmente sussistente e corrisponde a questo, ne consegue necessariamente che ogni sensazione è vera¹¹. Ma succede che alcuni siano tratti **206.** in inganno dalla differenza intercorrente fra le rappresentazioni che appaiono derivare da uno stesso oggetto dei sensi; dall'oggetto, per esempio, della vista, per cui questo appare di volta in volta o di altro colore, o di altra forma, o diverso in un qualsiasi altro modo; e così siano indotti a ritenere che di queste rappresentazioni così differenti o addirittura contrastanti fra loro alcune debbano essere vere ed altre, contrarie alle prime, false. Ora, questo è ingenuo, ed è proprio di chi non riesce a cogliere la vera natura delle cose. Per esempio, per attenersi semplicemente alle rappresentazioni visive, non tutto il corpo solido è visibile, ma solo la sua superficie colorata. E del colore una parte è pertinente **207.** al corpo stesso, come avviene nel caso che l'osservazione si compia da vicino o da una non grande distanza; parte è fuori di esso e posto nello spazio che lo circonda, come risulta se guardiamo il corpo da grande distanza; questo, mutandosi nello spazio interposto e assumendo una configurazione propria, è a noi causa di una rappresentazione corrispondente a quello ch'esso è nell'effettiva realtà. E così come non si avverte il suono della voce né entro il bronzo percosso né nella bocca di colui che grida, ma solo **208.** quando sia pervenuta alla nostra sensazione, e nessuno peraltro dice che è falsa la sensazione della voce resa tenue per la lontananza, così non si potrebbe dire falsa la visione per cui una torre, per la grande distanza, ci appaia piccola e rotonda, mentre da vicino è grande e quadrata, ma si **209.** dovrà dire, al contrario, ch'è vera perché quando ad essa l'oggetto della sensazione appare piccolo e di una certa forma esso è in realtà così, per il fatto che, a causa del passaggio attraverso l'aria, i contorni dei simulacri hanno subito una riduzione; e quando appare grande e di un'altra forma, anche allora è in realtà così. Non già che in ambedue i casi l'oggetto sia uguale; questo infatti è proprio dell'opinione distorta, che l'oggetto percepito da vicino e da lontano sia esattamente lo stesso. La sensazione deve limitarsi a cogliere **210.** ciò ch'è presente e la muove, il colore per esempio; non deve giudicare se altro sia l'oggetto posto in un certo luogo, altro l'oggetto posto in un altro.

Perciò le rappresentazioni sono tutte vere; <le opinioni invece non lo sono tutte> ¹², ma differiscono fra loro, e di esse alcune son vere, altre false. Poiché abbiamo la facoltà di poter giudicare le nostre rappresentazioni, ci accade di

giudicarne alcune rettamente e altre no, sia perché aggiungiamo ad esse e attribuiamo loro qualcosa di non pertinente, sia perché detraiamo ad esse qualcosa, e in generale perché interpretiamo erroneamente le sensazioni, che di per sé è **211**. irrazionale. Dunque per Epicuro le opinioni sono alcune vere altre false; vere quelle confermate o non smentite dall'evidenza, false quelle smentite o non confermate dall'evidenza. La conferma è l'atto di comprendere con evidenza **212**. che l'oggetto dell'opinione corrisponde all'opinione stessa; per esempio, mentre Platone viene di lontano, io mi raffiguro e rappresento nell'opinione, a distanza, che quello sia proprio Platone; nel tempo in cui si avvicina, si rafforza la mia opinione che quello sia effettivamente Platone; quando poi ogni distanza è venuta meno, essa riceve piena conferma **213**. dall'evidenza. La non smentita consiste nella coerenza con i dati dell'esperienza quando l'oggetto dell'opinione non sia attingibile dai sensi; per esempio Epicuro, affermando che esiste il vuoto, ch'è di per sé inattingibile ai sensi, apporta come prova un fatto di natura evidente, il movimento: non essendovi il vuoto non potrebbe esserci neanche il movimento, non avendo il corpo in movimento un luogo in cui effettuare il suo spostamento dal momento che tutto lo spazio **214**. sarebbe pieno e compatto; cosicché il dato dell'esperienza che attesta esserci il movimento non contraddice all'opinione circa l'oggetto che sfugge alla sensazione.

215. La smentita è l'opposto della non smentita; essa è la confutazione che l'esperienza sensibile dà all'opinione circa un oggetto che non cade sotto i sensi, così, per esempio, gli stoici affermano che il vuoto non esiste, perché lo ritengono cosa che non cade sotto i sensi: ora, una ipotesi del genere contrasta con l'esperienza sensibile, che è in questo caso il movimento: perché, come si è detto prima, non essendovi il vuoto, di necessità non potrebbe esistere neanche il movimento. Così anche la non conferma è l'opposto della conferma: essa consiste nel sottomettere alla prova dell'evidenza il fatto che l'opinione non sia quale era apparso in precedenza, come per esempio se, quando qualcuno viene di lontano, a distanza facciamo l'ipotesi che sia Platone, ma poi, venuta meno ogni distanza, ci appare con evidenza che non si tratta di Platone. Un simile fatto si chiama, **216**. appunto, non conferma, perché l'opinione non è stata confermato dalla sensazione. In base a tutto questo si può dire che la conferma e la non smentita sono il criterio della verità, la non conferma e la smentita il criterio della non verità; e l'evidenza base e fondamento di tutto.

SESTO, *Adv. math.*, VII (*log.*, I), 369 (ivi, Us.).

tra i fisici alcuni infirmano la validità di tutti gli aspetti dell'esperienza, come Democrito; altri invece li convalidano tutti, come Epicuro e Protagora¹³.

ivi, VII (*log.* I), 185.

Epicuro disse che tutti gli oggetti della sensazione sono tali quali appaiono e quali cadono sotto la sensazione stessa, poiché questa non erra mai.

ivi, 355.

Epicuro disse che ogni oggetto della sensazione è una conoscenza sicura.

ARISTOCLE presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 20, 9 (247 add. Us., p. 349).

Poiché anche adesso vi è chi persiste ad affermare che ogni sensazione e ogni rappresentazione è vera, parleremo brevemente di questo argomento. Sembra che costoro temano che, se ammettessero che alcune sensazioni possono essere ingannevoli, non avrebbero più né una regola né un criterio sicuri e degni di fede. Non si accorgono che in realtà non potrebbero trovare un modo migliore di dichiarare vere tutte le opinioni (molte cose le giudichiamo naturalmente per mezzo di queste) mentre al contrario affermano che alcune delle opinioni sono vere, altre false... E quando poi affermano che la sensazione, essendo irrazionale, non aggiunge né toglie nulla, è chiaro che non vedono ciò che invece è ovvio... Sbagliano poi del tutto ritenendo che tutte le cose siano quali ci appaiono¹⁴.

ALESSANDRO, *In Arist. Metaph.*, p. 462, 31 segg. Hayduck (247 Us.).

alcuni, ritenendo che soprattutto i sensibili possano dirsi sostanze, non ammettono niente al di là di questi; così... la scuola di Epicuro¹⁵.

AEZIO, IV, 9, 5, p. 396 Diels (248 Us.).

Epicuro dice che è vera ogni sensazione e ogni rappresentazione, mentre fra le opinioni alcune sono vere altre false¹⁶.

AEZIO, IV, 8, 2, p. 394 Diels (249 Us.).

Epicuro: la sensazione è la parte¹⁷, cioè la capacità senziente, e anche l'atto del percepire, che ne è la realizzazione. In tal modo Epicuro usa il termine sensazione in due sensi, come capacità e come realizzazione¹⁸.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 4, 1109 a-e (250 Us., 152 Arr.²).

Chi sostiene¹⁹ che nessuna sensazione è più vera di un'altra, ha fatto proprio il principio epicureo secondo il quale tutte le rappresentazioni sensibili sono vere. Se infatti, fra due persone che affermano l'una che un vino è dolce, l'altra che è amaro, non si può dire che nessuna delle due abbia una sensazione falsa, come si può affermare che il vino è piuttosto amaro che dolce? E si può vedere come due persone, sottoposte allo stesso bagno, lo trovino l'una caldo l'altra freddo, e gli uni ordinano di aggiungervi acqua fredda e altri acqua calda... ora, se uno dicesse che l'una sensazione non è più vera dell'altra, verrebbe a dire che l'acqua non è in realtà più calda o più fredda... Chi

asserisce che per ciascuno ogni cosa che si presenti alla sensazione risulta diversa, viene a dire in sostanza che ogni cosa è insieme realmente due cose diverse.

Quanto poi a quelle loro famose simmetrie e corrispondenze dei pori relativi agli organi sensori, quelle molte mescolanze di semi, che, diffuse per tutti i sapori, odori, colori ingenerano secondo loro in ciascun individuo una diversa sensazione qualitativa, non li spingono di conseguenza ad affermare che le stesse cose, in realtà, non si differenziano le une dalle altre? Essi infatti, di fronte a chi ritiene che la sensazione possa ingannarsi proprio in quanto vede derivare dagli stessi oggetti affezioni contrarie ai soggetti senzienti, insegnano con tono esortatorio che, dal momento che tutti gli elementi sono misti e confusi insieme, e poiché ognuno è portato per natura a armonizzare con l'una o con l'altra cosa, non è possibile che vi sia in tutti per la stessa qualità uguale capacità di contatto e apprensione²⁰, né che lo stesso oggetto produca su tutti in tutti i sensi affezioni uguali; dal momento che ciascuno di noi riesce a cogliere precipuamente ciò che si accorda con la sua facoltà sensitiva, non c'è alcuna ragione di discutere intorno al fatto che l'oggetto sia buono o cattivo, bianco o non bianco, ritenendo di dar prova sicura della propria sensazione col confutare quella altrui. Non bisogna nemmeno cercar di confutare una sola sensazione: tutte infatti sono capaci di attingere qualcosa, dalla grande commistione, come da una fonte, ciascuna cogliendo ciò ch'è ad essa opportuno e adatto. Non bisogna nemmeno generalizzare sulla base della conoscenza delle sensazioni singole: né si deve credere che tutti subiscano le affezioni allo stesso modo, dal momento che ciascuno le subisce secondo una diversa qualità e secondo la sua capacità²¹.

CICERONE, *Lucull.*, 25, 79 (251 Us.).

A tal segno giunge Epicuro, da dire che, se una sensazione una sola volta nella vita dovesse indurre errore, non ci sarebbe più possibilità di credere a nessuna sensazione.

ID., *De nat. deor.*, I, 25, 70 (ivi Us.).

Epicuro temeva che, se una sola sensazione fosse rivelata mentitrice, nessuna più si potesse dire vera. E chiamava i sensi «nunzi del vero».

ID., *Lucull.*, 32, 101 (ivi Us.).

Qual è il principio di Epicuro? Se apparirà essere falsa una qualche sensazione, non si potrà più aver percezione di niente²².

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 28, 1124 b (ivi Us.).

Se è possibile sospendere il giudizio su queste cose, non lo è possibile a

proposito di altre, per esempio come quando ritenete che non differisca sensazione da sensazione né rap-presentazione da rappresentazione.

CICERONE, *Lucull.*, 7, 19 (252 Us.).

non vi aspettate che qui io mi pronunci sul remo piegato o sul collo della colomba. Non sono certo io a dire che tutto ciò che appare è esattamente tale quale appare.

AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, II, 26 (252 add. Us., p. 350).

orsù; poniamo che un epicureo dica: «non ho motivo di dolermi delle sensazioni. Sarebbe ingiusto chiedere loro più di quanto possano dare. Qualunque cosa riescano a vedere gli occhi, vedono il vero». Ma allora è vera anche la visione che hanno del remo nell'acqua? certo che è vera. È per il sopravvenire di una causa accidentale che essi vedono in tal modo; se il remo immerso nell'acqua apparisse diritto, allora piuttosto accuserei di falsa testimonianza i miei occhi; essi infatti in tal caso non avrebbero visto ciò che dovevano vedere dato il sopravvenire di quelle determinate cause. Che bisogno c'è di molti esempi? ciò si può ripetere a proposito del moto delle torri, delle penne degli uccelli, di innumerevoli altre cose²³.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 25, 1121 a (ivi Us.).

Egli dunque (Colote) non comprende quegli stessi discorsi di Epicuro che ama e predilige, né negli scritti di Epicuro stesso né se detti da altri. Infatti quelli dicono che, se un'immagine giunge a noi rotonda o spezzata, la sensazione che viene a imprimersi in noi²⁴ è vera; non ammettono però che si affermi che la torre è rotonda o il remo è spezzato; insomma danno piena validità alle affezioni e alle rappresentazioni di questi oggetti, ma non vogliono ammettere che queste cose siano così anche nella realtà esterna... L'immagine da cui la vista è affetta è spezzata, non lo è però il remo da cui proviene l'immagine²⁵.

SESTO, *Adv. math.* VIII (*log.* II), 63 segg. (253 Us.).

Epicuro diceva che ciò ch'è avvertito dalla sensazione è tutto vero, e che ogni rappresentazione viene da qualcosa di realmente esistente ed è tale quale è in effetti ciò che muove la sensazione; e che quelli che affermano che alcune sensazioni sono vere e altre false sbagliano in quanto non sanno distinguere opinione da evidenza immediata. Per esempio, per il fatto che Oreste credeva di vedere le Erinni²⁶, diceva che la sua sensazione era vera in quanto mossa da immagini (essa aveva delle immagini a oggetto), ma che il pensiero era in errore per false opinioni, credendo che quelle immagini fossero corpi solidi. E d'altronde, egli dice 64. ancora, coloro di cui si è detto, se adducono a loro

argomento la differenza che c'è fra le sensazioni, non riescono poi a dimostrare la verità di alcune e la non verità delle altre: non possono provarlo per mezzo di ciò che appare ai sensi, poiché proprio su questo verte la ricerca, né per mezzo di ciò che non cade sotto i sensi, perché questo va spiegato per mezzo di ciò che cade sotto i sensi²⁷.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 28, 1123 b-c (254 Us.).

queste cose e molte altre ancora più da tragedia, simili a quei «prodigi» di Empedocle ch'essi stessi deridono²⁸... — e quale visione o natura prodigiosa non menzionano? — raccogliendole tutte insieme dai sogni e dagli stati di delirio, affermano che non sono allucinazioni né inganni né cose prive di reale sussistenza, ma che sono tutte rappresentazioni vere e corpi e forme che giungono a noi dall'ambiente che ci circonda... Con l'affermare ciò seriamente, non solo ma con lo stesso sostenere che fanno che, se tali cose non esistessero, dileguerebbe ogni credenza e ogni sicurezza e ogni possibilità di giudicare il vero, essi stessi arrivano all'impossibilità di pronunciarsi²⁹ riguardo a ogni questione.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, II, 4, II, p. 121. 8 Stählin (255 Us.).

E perfino Epicuro, che ha dato più importanza al piacere che alla verità, suppone che la fede³⁰ sia un'anticipazione del pensiero: infatti definisce la anticipazione un atto di intuizione riguardante una cosa evidente e il concetto evidente della cosa. E dice che nessuno può fare indagini, sollevare difficoltà, formulare opinioni, nemmeno fare confutazioni senza anticipazioni.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 16, 43 (ivi Us., 174 Arr.²).

quale è quel popolo o quella stirpe umana che non abbia, anche senza la scienza, perlomeno un'anticipazione circa l'esistenza degli dèi? quella che Epicuro chiama prolessi, ossia la nozione di qualcosa precedentemente accolta nella mente senza di cui si può nulla comprendere né cercare né discutere. Abbiamo appreso l'efficacia e l'utilità di questo concetto da quel divino libro di Epicuro sulla regola e il criterio.

ID., ivi, 17, 44 (ivi Us., 175 Arr.²).

Dobbiamo ammettere che anche questo è noto, che noi abbiamo una anticipazione o prenozione, come ho già detto, circa l'esistenza degli dèi; giacché bisogna porre nomi nuovi alle cose nuove, e così Epicuro stesso chiamò «prolessi» quella cui prima nessuno aveva dato un nome.

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, I, 57 (ivi Us.).

Secondo il sapiente Epicuro, nessuno può fare indagini né porre questioni senza un'anticipazione³¹.

PLUTARCO, presso OLIMPIODORO, *In Platonis Phaedonem*, p. 156, 11 segg. Norvin (ivi, Us.).

Gli epicurei poi chiamano in causa le anticipazioni. Ma se queste, come essi dicono, sono articolate in corrispondenza degli oggetti, la ricerca è inutile; in caso contrario, come possiamo fare indagini su qualcosa di diverso e ulteriore, qualcosa che non abbiamo conosciuto in precedenza?³²

CICERONE, *De fin.*, I, 9, 30 (256 Us.).

e pertanto egli nega che ci sia bisogno di ragionare e discutere sul fatto che il piacere è da ricercarsi e il dolore da fuggirsi; ritiene che questo sia oggetto di sensazione immediata, così come il fatto che il fuoco dà calore o la neve è bianca o il miele è dolce, cose tutte che non necessitano di ragionamenti specifici a loro prova; ma che è sufficiente enunciare. Vi è molta differenza fra argomentazione e conclusione del ragionamento da un lato, percezione comune ed enunciazione dall'altro: con le prime si svelano in certo modo cose non chiare e nascoste, mentre con le altre si dà giudizio su cose chiare ed evidenti. Ma poiché, tolta dall'essere umano la facoltà di sentire, non rimane assolutamente niente, necessariamente è la stessa natura che deve giudicare che cosa sia secondo natura e che cosa non lo sia.

CICERONE, *ivi*, II, 2, 6 (257 Us.).

Epicuro... il quale dice frequentemente che occorre esprimere con esattezza quale sostanza reale sia oggetto dell'espressione verbale.

EROTIANO, *Gloss. Hippocr.* p. 34, 10 Klein (258 Us.).

se vorremo spiegare i vocaboli a tutti noti, dovremo illustrarli tutti o parte. Tutti, però è impossibile; alcuni, è privo di senso. Dovremo infatti spiegarli mediante parole usuali o non usuali; ora, le parole non usuali sembrano di loro natura inadatte allo scopo (bisogna infatti accettare il principio che le cose meno note devono essere illustrate per mezzo delle più note); e le parole usuali, per lo stesso loro essere dello stesso tipo, non potranno essere <di utilità> per la spiegazione a fini dimostrativi. Così dice Epicuro: poiché la chiarezza della spiegazione se ne va se viene adulterata, come da un apposito veleno, dall'espressione verbale.

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, VIII (*log.*, II), 258 (259 Us.).

vediamo che vi sono alcuni che dichiarano assolutamente inesistenti i «significati»³³, e non solo quelli di altra scuola, come ad esempio gli Epicurei...

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 22, 1119 f (ivi Us., 146 Arr.²).

Chi più di voi erra a proposito della lingua, di voi che abolite il genere dei

«significati» che forma l'essenza del discorso, con l'ammettere soltanto i vocaboli e le cose cui questi si riferiscono e col dire che non esistono quelle realtà intermedie per le quali si rendono possibili l'apprensione, l'insegnamento, le anticipazioni, le riflessioni, gli impulsi?

SESTO, *Adv. math.*, VIII (*log.* II), 13 (ivi Us., 147 Arr.²).

Epicuro e il fisico Stratone con le loro scuole ammettono soltanto due tipi di realtà, la voce significante e la cosa significata; e mostrano così... di attribuire al vocabolo in se stesso la verità e l'errore³⁴.

ARISTOCLE presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 768 d (260 Us.).

Epicuro e i suoi ritengono... che il piacere e il dolore siano principio e criterio di tutto ciò ch'è da scegliersi e da fuggirsi... Per mio conto, io sono così lungi dal dire che un'affezione è principio e regola dei beni e dei mali che anzi credo che essa stessa abbia bisogno di esser sottoposta a un criterio³⁵.

AEZIO, IV, 9, II, p. 397 Diels (261 Us.).

Epicuro pone fra le sensazioni i piaceri e i dolori.

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, VIII (*log.*, II), 177 (262 Us.).

Epicuro e i più importanti fra i suoi seguaci dissero che il segno³⁶ è di natura sensibile, mentre gli stoici lo ritennero intellegibile.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 29, 1124 b (263 Us.).

...costoro, che affermano che gli oggetti dell'esperienza ci danno la prova delle cose che sfuggono all'esperienza, pur vedendo che tale e tanta è l'insicurezza e l'oscurità nella conoscenza sensibile.

DIOGENE LAERZIO, X, 34 (260 Us., 1, p. 25 Arr.²).

Dicono che due sono le affezioni, che esistono in ogni essere vivente, il piacere e il dolore, l'una conforme a natura, l'altra contraria, per mezzo delle quali si giudica ciò ch'è da scegliersi e ciò ch'è da fuggirsi.

DIOGENE LAERZIO, X, 34 (265 Us., I, p. 25 Arr.²).

le indagini si compiono alcune circa le cose, alcune intorno al puro vocabolo.

CICERONE, *De fin.*, II, I, 3 segg. (264 Us.).

Ogni discorso che verta intorno a un'indagine dovrà per prima cosa, se vuole procedere con metodo, dare indicazioni (circa l'oggetto)... affinché i partecipanti alla discussione siano d'accordo su ciò che si discute. Epicuro approvò questo principio affermato da Platone nel *Fedro*, e fu conscio che in ogni discussione si deve così procedere. Ma non vide ciò ch'è immediatamente

conseguente a questo; dice infatti che non approva che si diano definizioni dell'oggetto. Eppure senza di questo non vi può essere accordo fra i partecipanti alla discussione, su che cosa veramente questa verta.

1. Cfr. *supra*, p. 281, nota 1.

2. L'espressione qui attribuita dalla fonte di Diogene agli epicurei posteriori, ἐπιβολὴ φανταστικῆς τῆς διανοίας, si trova in realtà, ed esattamente posta fra i criteri, in *Ratae Sent.* XXIV; cfr. infatti subito dopo il riferimento alle *Sentenze Capitali* e all'*Epistola ad Erodoto*, ove peraltro abbiamo piuttosto le due espressioni distinte di ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας e φανταστικὴ ἐπιβολή (*Ep. ad Her.*, 51). Per le fonti di Diogene Laerzio cfr. in generale R. HOPE, *The book of Diogenes Laertius*, New York, 1930, il quale dà anche una storia della questione (p. 37 segg.), ma che peraltro non è molto esauriente a proposito di fonti epicuree (Diogene stesso accenna qua e là peraltro alle sue fonti, cfr. le citazioni di Diogene di Tarso). Questo tratto, X, 29-34, è il primo dei «pezzi» dossografici da Diogene alternatisi al riferimento di testi di Epicuro; gli altri riguardano l'etica di Epicuro e la figura del sapiente, per cui cfr. *infra*.

3. Diogene Laerzio va anche più in là quando (IX, 106, fr. 246 Us.) attribuisce ad Epicuro, in analogia con Enesidemo, lo stesso criterio degli scettici, la pura e semplice esperienza dei sensi («per gli scettici il criterio è la semplice esperienza sensibile, come dice anche Enesidemo; e lo stesso è per Epicuro»). Anche qui il confronto fa pensare a fonte dossografica.

4. Cioè nella dialettica stoica: l'interlocutore epicureo del dialogo, Torquato, polemizza con l'interlocutore stoico. Tutti i tratti di dottrina epicurea riportati da Cicerone si trovano inseriti nel contesto della polemica antistoica, e risalgono non più in là delle fonti epicuree del II-I secolo, Zenone di Sidone e Filodemo; cfr. PHILIPPSON, «Philol. Woch.», 1913, col. 599 segg. (nella sua recensione a LÖRCHER, *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern de fin. bon. et mal. und den Academica*, Halle 1911) e in *Real Encycl.*, VII A 1, coll. 1136-37). Per Cicerone e Filodemo cfr. in particolare SEORDONE, *Cicerone e Filodemo*, in *Atti I Congr. Intern. St. Ciceroniani*, Roma 1961, p. 187 segg. Su Zenone di Sidone cfr. oggi A. ANGELI-M. COLAIZZO, *I frammenti di Zenone Sidonio*, «Cronache Ercolanesi», IX, 1979, pp. 47-133.

5. La formulazione è qui coniata sulla definizione stoica della scienza, ἐπιστήμη, come discorso sicuro e «tale da non lasciarsi rovesciare da argomentazioni», non scalfibile dal ragionamento capzioso, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου (cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, I, 68 = DIOGENE LAERZIO, VII, 47, per Zenone, e altre testimonianze; ancora più numerose quelle su Crisippo, cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, II, 91-94, ecc.).

6. Cicerone usa il termine stoico di λογική. Per l'uso di λογική (ἐπιστήμη) o λογικὸν (μόριον τῆς φιλοσοφίας) cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, *Index*, s. v.; gli esempi sono numerosi, per quanto soprattutto quelli della prima espressione siano tutti relativamente tardi.

7. L'espressione κριτήριον è tradotta da Cicerone con «iudicia rerum», con stretta attinenza etimologica alla parola greca (da κρίνω, «giudico»).

8. Anche qui gli echi del linguaggio stoico sono sensibili; Sesto, o la sua fonte, affermano l'identità, per Epicuro, di ἀληθές e di ὑπάρχων, in stretta relazione con lo stoico ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος come contrassegno della rappresentazione catalettica (cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, I, 59, II, 97 ecc.).

9. Quelle, nel passo che precede immediatamente, sulla κατάφρασις e la ἀπόφρασις.

10. Su queste derisioni di Epicuro da parte di comici cfr. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 228 segg. (in particolare relativamente al comico Alessi).

11. La forma è sillogistica, e potrebbe derivare da influenza stoica se da riportarsi a Epicurei dell'età di Crisippo. Ma abbiamo visto altrove (*supra*, p. 157, nota 4) che non è da scartare l'ipotesi che, sotto influenza aristotelica, già Epicuro possa aver dato struttura sillogistica a molti suoi

ragionamenti, nonostante il suo rifiuto del sillogismo su piano formale (Περὶ φύσεως, XXVIII). Per le possibili fonti di questo brano gnoseologico di Sesto P. NATORP, *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnisprobleme in Antiquum*, Berlin 1884, p. 260, pensava a Demetrio Lacone; cfr. HEINTZ, *Studien zu Sextus Empiricus*, Halle, 1932, p. 103 segg., e in particolare p. 112, nota 2, che riconosce nel brano una terminologia influenzata dalla Stoa, ma ritiene che la dottrina nella sua sostanza sia da riportarsi a Epicuro.

12. Integrazione dell'Usener.

13. Secondo la testimonianza del *Teeteto*; cfr. *Theaet.*, 166 c segg.

14. La continuazione del brano è polemica che poco o nulla ha a che vedere con un riferimento da Epicuro o epicurei; riferita tuttavia da USENER, *ad loc.*

15. Il linguaggio qui non è stoico, ma fortemente aristotelizzante; a Epicuro e alla sua scuola è attribuita una terminologia ad essi estranea (il termine e concetto di οὐσία si trova in Epicuro, ma nel senso o di realtà essenziale caratterizzante qualcosa, usato cioè in senso relativo e non assoluto, oppure nel senso generico di «una certa realtà»; cfr. *Ep. ad Her.*, 72, *Ep. ad Pyth.*, 86, Π. φύσεως, XIV, fr. 15 col. II (29, 27 Arr.²) mentre qui si trova usato nel senso assoluto e tecnicamente preciso di «sostanze».

16. A questa testimonianza Usener ne aggiunge (*Epic.*, p. 183) altre numerose, di scarsissimo rilievo per l'individuazione di motivi del pensiero epicureo, da OLIMPIODORO, *In Plat. Phaed.*, p. 101 Norvin (scialbamente dossografica), da TERTULLIANO, *De an.*, 17, AGOSTINO, *De civit. dei*, VIII, 7, GIOVANNI SICULO, *Ad Herm. rhet.*, VI, p. 88 Walz.

17. Μόριον, termine molto in uso nel vocabolario dossografico di origine stoica (cfr. *ad es.*, per la discussione fra μέρος e μόριον in relazione al pensiero stoico, *Stoic Vet. Fragm.*, III, 19: μόριον indica per lo più, di fronte al più generico μέρος, «parte integrante, costitutiva»).

18. Per la presenza della parola ἐνέργημα in Epicuro cfr. *Ep. ad Her.*, 37.

19. Per la polemica di Plutarco contro Colote cfr. *infra*, p. 569 segg.

20. La parola ἀντίληψις nel senso di percezione, apprensione, appare tarda, ed è usata da Plutarco sia per gli epicurei, sia per gli stoici (*Stoic. Vet. Fragm.*, II, 724 = *De stoic. rep.*, 1038 b). Si trova il verbo ἀντιλαμβάνω nell'epistola di Epicuro alla madre riportata da Diogene di Enoanda (*supra*, p. 134): ma è improbabile che gli si possa dare là il senso di «afferrare» o «comprendere». Ἀντίληψις non sembra essere, in ogni caso, espressione tecnica del vocabolario gnoseologico di Epicuro.

21. Il KÖRTE, *Metrodori Epicurei fragmenta*, p. 532 (cfr. *infra*, p. 519), ha inteso rivendicare a Metrodoro tutta questa parte. Non esistono comunque ragioni probanti definitive per farlo, anche se è chiaro che in tutti questi riferimenti Plutarco non ha certo di fronte la sola opera di Epicuro, ma tien conto della tradizione ulteriore.

22. Cfr. la stessa argomentazione anche in *Lucullus*, 26, 83 (Usener, *ivi*).

23. Il brano aggiunto dall'Usener, ancora dalla *Retorica a Ermogene* di Giovanni Siculo (p. 350, 15 segg.), relativo ai filosofi «empirici», non aggiunge alcun nuovo dato.

24. Anche qui abbiamo un termine, τυπώσθαι, piuttosto stoico che epicureo; infatti τύπος è prevalentemente usato da Epicuro nel senso di «schema»; cfr. *Ep. ad Her.*, 35, 36, 45, ecc. Per l'uso di τυπώ nell'ambito della dottrina della sensazione cfr. invece *Stoic. Vet. Fragm.*, I, 141 (per Zenone), II, 58 (per la Stoa di Crisippo), e cfr. in II, 56 (da SESTO, *Adv. math.*, VII, 227; VII, 372) una serie di termini della stessa radice, come τύπωσις e affini. Il riferimento di Plutarco è dunque anch'esso in linguaggio stoiceggiante. Ma c'è da chiedersi se tale linguaggio non fosse stato già adottato dai primi discepoli di Epicuro, che si trovarono subito a doversi contrapporre alla Stoa e forse anche ad adottarne polemicamente certa terminologia; non tutto è necessariamente da ascrivere a origine dossografica. L'immagine dell'«imprimere» esiste del resto già, con altro termine, ἐναποσφαρίζεσθαι, in EPICURO, *Ep. ad Her.*, 49.

25. Il seguito dell'argomentazione, diretta in particolare contro Colote, è dato *infra*, p. 576.

26. Frequenti gli esempi dalla letteratura; cfr. qui l'impiego ad uso filosofico del personaggio di

Oreste (dalle *Eumenidi* di Eschilo, dall'*Oreste* di Euripide).

27. La conclusione di Sesto è espressa nel suo tipico linguaggio filosofico scettico; c'è evidentemente una forzatura dell'argomentazione attribuita ad Epicuro. Argomentazioni del genere è assai facile trovarne nel corso sia degli *Schizzi Pirroniani* sia del *Contra Dogmaticos*.

28. Cfr. 31 B 60-61 Diels-Kranz. Per i riferimenti a Empedocle cfr. più ampiamente *infra*, fra le testimonianze relative a Colote, p. 570 segg.

29. Plutarco usa qui il termine scettico ἀφασία (per il quale cfr. SESTO, *Pyrrh. Hypot.*, I, 192, 193; II, 211).

30. C'è un giuoco di Clemente Alessandrino sul termine πίστις, in greco «fiducia», nel linguaggio greco cristiano «fede». Per l'uso gnoseologico di πίστις, già reperibile in PLATONE (*Resp.*, VIII, 534 a, ecc.), può offrire qualcosa di simile, in Epicuro, un passo come *Ep. ad Her.*, 63; altrove appare piuttosto con significato etico e religioso (cfr. i riferimenti in USENER, *Glossarium*, s. v.; ARRIGHETTI, *Epic.*², Glossario, s. v.). In ogni caso non troviamo mai πίστις assimilata ad anticipazione, πρόληψις; si tratta di interpretazione propria di Clemente, o meglio di una sua utilizzazione del concetto epicureo di prolessi.

31. Analogamente in *Adv. math.*, XI (*eth.*, I), 21.

32. È una discussione con ricorso a passi plutarchei, sul famoso dilemma del *Menone* (*Meno*, 80 e).

33. A ragione qui Sesto parla di Epicurei e non di Epicuro, perché si tratta di polemica contro una logica stoica già matura, e da parte anche di un pensiero epicureo più tardo. Per la dottrina del λεκτόν, o «significato», cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, II, 166-170, e altrove.

34. Interpretazione tendenziosa di Sesto; cfr. la nota dell'USENER, *ad loc.* I due frammenti, quello precedente di Plutarco e quello di Sesto, si completano a vicenda; cfr. anche WEHRLI, *Die Skule des Aristoteles*, V, p. 76. Per i termini stoici σημαίνόμενον, τυγχάνον, cfr. μ. POHLENZ, *Die Stoa*, Gottingen, 1948, I, p. 39 (e ancora *Stoic. Vet. Fragm.*, II, 166 segg.).

35. Cfr. sopra, per l'introduzione dei πάθη fra i criteri, p. 281, nota 1.

36. Per la dottrina del σημείον, sviluppata soprattutto da Apollodoro e Zenone di Sidone, cfr. DE LACY, *Philodemus on methods of inference*², pp. 186 segg., 214 segg.; e *supra*, Introduzione, p. 27. Non a caso qui Sesto parla anche di seguaci di Epicuro, riferendosi probabilmente alla polemica antistoica del II secolo.

FISICA

IL MOTO DEGLI ATOMI

PS. PLUTARCO, *Stromata*, fr. 8 (= EUSEBIO, *Praep. evang.*, I, 8, 24; p. 581 Diels) (266 Us., 148 Arr.²).

Epicuro afferma che niente di nuovo avviene nell'universo rispetto all'infinito tempo trascorso.

AEZIO, I, 3, 18, p. 285 Diels (267 Us., 153 Arr.²).

Epicuro di Neocle, ateniese, che filosofò secondo i principi di Democrito, diceva che i principi della realtà sono corpi conoscibili solo col pensiero, privi di vuoto, ingenerati e indistruttibili, che non possono rompersi né dividersi in parte né subire mutamento¹... Questi corpi si muovono nel vuoto e attraverso il vuoto, il vuoto è infinito, e infiniti pure sono i corpi. Un corpo del genere si chiama atomo non perché è il corpo minimo, ma perché è indivisibile, essendo non soggetto ad alcuna affezione e del tutto privo di vuoto.

ACHILLE, *Isagoge*, 3, p. 31 Maass (ivi, Us.).

Epicuro di Atene afferma che i principi del tutto constano di corpi piccolissimi, conoscibili con l'intelletto; e li chiama atomi, o per la loro esiguità dovuta alla piccolezza, o perché essi sono indistruttibili e indivisibili².

IPPOLITO, *Refut.*, 22, p. 572, 3 Diels (ivi, Us.).

Epicuro disse che gli atomi sono corpi leggerissimi, nei quali non esiste né un centro né un punto né una divisione di sorta; per questo li chiamò atomi.

SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 925, 13 segg. Diels (268 Us., 154 Arr.²).³ In più luoghi infatti Aristotele aveva confutato le teorie di Leucippo e Democrito, e forse proprio per quelle confutazioni che si riferivano all'argomentazione basata sull'assenza di parti Epicuro, venuto dopo, ma propenso a tornare ad accettare l'opinione di Leucippo e Democrito sugli elementi, si attenne alla dottrina del non essere soggetti ad accidenti e lasciò invece cadere quella dell'assenza di parti, giacché quei filosofi erano stati già confutati da Aristotele su questo punto.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 13, 1114 b (269 Us.).

Ma sì, per Zeus, i corpi sono infiniti per moltitudine secondo Epicuro, e ciascuna della realtà del mondo sensibile nasce da essi. Vediamo bene quali siano i principi del divenire che voi ipotizzate, l'infinitudine e il vuoto.

AEZIO, I, 3, 27, p. 286 a 4 Diels (270 Us.).

Le figure degli atomi, poi, dice che sono impossibili a concepirsi, non infinite. Per esempio non possono essere né in forma di amo⁴ né in forma di tridente, né in forma di anello; queste sono tutte forme suscettibili di rottura, mentre gli atomi non sono soggetti ad alcun accidente. Essi hanno figure loro proprie, conoscibili col pensiero.

AEZIO, I, 20, 2, p. 318, I Diels (271 Us.).

Epicuro scambia fra di loro i nomi di vuoto, luogo, spazio.

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, X (*phys.*, II), 2 (271 add. Us., p. 350).

secondo Epicuro, della natura detta intattile vi sono tre denominazioni, vuoto, luogo, spazio, e questi nomi variano a seconda dei diversi modi di considerazione: se si considera quella natura in sé stessa nella sua privazione di ogni corpo la si chiama vuoto; se la si considera occupata da un corpo la si chiama luogo; quando i corpi l'attraversano diventa spazio. In generale tuttavia è detta da Epicuro intattile per il suo non offrire alcuna resistenza al tatto.

SESTO EMP., *Adv. math.*, VIII (*log.*, II), 329 (272 Us.).

Come prova più valida dell'esistenza del vuoto, Epicuro sembra offrire questa: se vi è il movimento, vi è il vuoto; ma vi è il movimento; quindi vi è il vuoto⁵. E certo, se le premesse di questa dimostrazione fossero accettate da tutti, anche la conclusione che ne consegue, necessariamente, sarebbe accettata. Invece alcuni si opposero alla conseguenza di tale conclusione da tali premesse non perché non sia coerente ad esse, ma perché son le premesse ad essere errate e inaccettabili.

SESTO EMP., *ivi*, 314 (*ivi*, Us.).

così definiscono la dimostrazione: un discorso che per mezzo di premesse accettate, secondo logica deduzione, giunge a svelare in conclusione una realtà non evidente di per sé; per esempio: se c'è il movimento, c'è il vuoto; ma c'è il movimento; dunque c'è il vuoto. Il fatto che il vuoto ci sia è non evidente di per sé, ed essi ritengono che si possa scoprirlo con logica deduzione dalle due premesse vere «se c'è il movimento c'è il vuoto» e «ma c'è il movimento»⁶.

SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 601, 14 segg. Diels (273 Us.).

Si deve sapere dunque che, tra coloro che hanno scritto sul luogo, alcuni lo hanno supposto corporeo altri incorporeo... e tra quelli che lo hanno inteso come incorporeo alcuni lo ritengono avente dimensioni, altri privo di dimensioni... tra quelli poi che lo ritengono avente dimensioni gli uni dicono che si estende in due direzioni... altri in tre; e fra questi alcuni lo ritengono totalmente indifferente e capace di sussistere senza contenere alcun corpo, come Democrito ed Epicuro e i loro discepoli.

SESTO EMP., *Adv. math.*, III, 98 (273 a add. Us., p. 351).

Gli Epicurei dicono anche che la retta nel vuoto è sempre retta, né subisce flessione alcuna, dal momento che lo stesso vuoto non subisce mai, né tutto né in parte, movimento⁷.

SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 618, 16 segg. Diels (273 Us.).

Inoltre, fra quelli che ammettono il vuoto, alcuni affermano ch'è infinito, e che supera tutti i corpi per la sua infinitudine, e quindi accoglie quello o quell'altro corpo così come capitati in questa o quella delle sue parti, se pure è lecito parlare di parti per l'infinito vuoto. Sembra che una teoria del genere l'abbiano formulata gli antichi filosofi della natura della scuola di Democrito.

SIMPLICIO, *ivi*, p. 571, 21 segg. Diels (*ivi*, Us.).

Aristotele dice: «il luogo non può non essere che una di questa quattro cose» cioè la forma di ciò ch'è in esso, la sua materia, l'intervallo fra i limiti estremi del recipiente (ed è questa la teoria di alcuni filosofi precedenti, come i Democritei, e seguenti, come gli Epicurei e gli Stoici; alcuni ritengono che anche per Platone il luogo sia questo) oppure i limiti stessi del recipiente⁸... Quanto all'intervallo di cui si è detto, i Democritei e gli Epicurei ritengono che esso sia vuoto in maniera tale da poter talvolta essere occupato da un corpo, talvolta rimanere vuoto; mentre i platonici e gli stoici affermano che esso è qualcosa di diverso dai corpi ma che sempre contiene in sé un corpo e non rimane mai vuoto.

TEMISTIO, *Paraphr. in Arist. Phys.*, p. 113, 7 segg. Schenkl (*ivi*, Us.).

Ci resta da dimostrare che il luogo non è neanche l'intervallo. L'intervallo è ciò che si concepisce come intermedio fra i limiti estremi del recipiente, per esempio lo spazio esistente entro la superficie interna, cava, di una giara. È, questa, una vecchia opinione, che ben si conviene a chi ammetta il vuoto: la segui la scuola di Crisippo e più tardi Epicuro⁹; alcuni ritengono che anche Platone sia stato di quest'avviso. Il dato di fatto su cui si basa come causa è reale, ma la deduzione è errata. Noi siamo giunti infatti alla nozione di luogo per via dello spostamento reciproco dei corpi, nonché per il fatto che questi

occupano di continuo alternativamente gli uni lo stesso luogo degli altri; è per questo che quei filosofi ritennero che il luogo fosse l'intervallo che, intermedio fra i corpi, restando sempre uguale a se stesso, accogliesse in sé i corpi in spostamento reciproco pur rimanendo sempre separato da ciascuno dei corpi che entrino in esso. A quest'idea li indusse l'osservazione dei vasi: dal momento che in un orcio, pur rimanendo identici la superficie cava interna e circoscritta sempre nei propri limiti, ora entra acqua ora aria, essi pensarono che lo spazio intermedio di tale superficie fosse l'intervallo e che questo, restando uguale a sé stesso e separato dai corpi, così come la superficie del vaso, accogliesse i corpi di volta in volta¹⁰.

TEMISTIO, *ivi*, p. 123, 15 segg. Schenkl (274 Us.).

Due sono le possibilità di ammettere il vuoto: o esso è diffuso fra i corpi, come dicono Democrito e Leucippo e altri molti, e più tardi Epicuro (tutti costoro vedono la causa della separazione dei corpi nell'insinuarsi del vuoto fra di essi, perché il continuo assoluto è pensato da loro come indivisibile) oppure esso è separato e raccolto in sé stesso e circonda il cielo, come ritennero in precedenza alcuni fra gli antichi, e più tardi la scuola di Zenone di Cizio.

SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 648, 11 segg. Diels (*ivi*, Us.).

Affermavano quelli che vi è in atto un intervallo capace di interrompere, con l'interpersi nel mezzo, la continuità dei corpi; così dissero le scuole di Democrito e Leucippo, affermando inoltre che non solo nel cosmo c'è il vuoto ma anche fuori del cosmo, e in questo caso è chiaro che non si tratterebbe di luogo, ma di uno spazio sussistente di per sé. Di questa opinione fu anche Metrodoro di Chio¹¹, e alcuni dei Pitagorici... e più tardi Epicuro.

AEZIO, I, 12, 5, p. 311, Diels (275 Us.).

Epicuro dice che tutti i corpi non sono concepibili nel loro insieme. Dice che sia i primi elementi semplici sia i composti che ne derivano hanno tutti un peso.

AEZIO, I, 3, 26, p. 285, 11 Diels (*ivi*, Us.)

I corpi hanno queste tre proprietà, figura, grandezza, peso. Democrito parlò delle prime due, grandezza e figura; Epicuro aggiunse a queste anche la terza, il peso, dicendo che i corpi devono necessariamente muoversi in quanto trascinati dal peso, altrimenti non si muoverebbero¹².

SESTO EMP., *Adv. math.*, X (*phys.*, II), 240 (*ivi*, Us., 162 Arr.²).

Quando Epicuro dice che bisogna concepire un corpo in base alla combinazione di grandezza, figura, resistenza e peso, ci sforza a concepire un

corpo in base a elementi tutti che non sono corporei.

SESTO, *ivi*, 257 (*ivi*, Us.).

Epicuro, il quale diceva che un corpo è pensabile in base alla combinazione di figura, grandezza, resistenza, peso¹³.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 8, 1110 f (*ivi*, Us.).

Queste cose sono così inseparabili in realtà dalla dottrina di Epicuro, come essi dicono esserlo il peso e la figura dagli atomi.

SIMPLICIO, *In Arist. de caelo*, p. 569, 5 segg. Heiberg (276 Us.).

Democrito e la sua scuola, e più tardi Epicuro, dissero che tutti gli atomi hanno peso, poiché hanno la stessa natura; ma poiché alcuni sono più pesanti avviene che i più leggeri, respinti da questi che tendono ad andare in basso, sono al contrario portati ad andare verso l'alto. Per questa ragione, essi dicono, alcune cose appaiono pesanti, altre leggere.

SIMPLICIO, *ivi*, p. 267, 17 segg. Heiberg (*ivi*, Us.).

I corpi elementari si muovono o per la loro propria natura, o portati da qualcos'altro, oppure per urto reciproco... Che non si muovono per forza, in quanto urtandosi reciprocamente, è ciò che egli dimostra in seguito. Di tale opinione dopo di lui furono Stratone di Lampsaco¹⁴ ed Epicuro, i quali ritennero che ogni corpo abbia un peso e tenda ad andare verso il centro, ma che, per il fatto che i corpi più pesanti tendono ad andare verso il basso, quelli più leggeri sono da essi spinti con violenza verso l'alto; cosicché se si togliesse dal centro la terra tenderebbe ad occupare quel posto l'acqua, e se si togliesse l'acqua l'aria, e se si togliesse l'aria il fuoco¹⁵.

TEMISTIO, *Paraphr. in Arist. Phys.*, p. 184, 28 segg. Schenkl (p. 256 Bignone).

Inoltre, anche il tempo deve necessariamente constare di particelle indivisibili, se di unità indivisibili consta la grandezza spaziale. Se infatti si supponesse che vi sia una grandezza indivisibile, ma non si ammettesse alcun tempo indivisibile, concependo invece il tempo infinitamente suscettibile di divisione, con ciò si verrebbe ad abolire anche l'indivisibilità spaziale: si è d'accordo infatti che ciò che si muove con la stessa velocità si muove per uno spazio minore in un tempo minore. Se dunque fosse divisibile anche quel tempo in cui un mobile si muove per uno spazio indivisibile e piccolissimo, è chiaro che esso percorrerebbe, in una parte di quel tempo, anche una parte di quello spazio minimo.

È quindi necessario che supponga anche tempi indivisibili chi faccia consistere la grandezza di entità indivisibili. Ma chi pone tempi indivisibili con ciò

distrugge ogni variazione di velocità, realtà che chiunque può constatare coi propri occhi e che è nota a tutti... Se tu chiedessi a un uomo qualunque fra i tanti perché si dice che un carro da guerra è più veloce di un carro da buoi, costui non avrebbe certo bisogno della sapienza di Epicuro per poter rispondere che il carro da guerra fa in un'ora trenta stadi e quello da buoi riesce a farli solo in tre o quattr'ore¹⁶.

SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 938, 17 segg. Diels (277 Us.).

Se ogni grandezza fosse divisibile, non sarebbe possibile che ciò ch'è più lento percorresse in un tempo uguale una distanza minore di ciò ch'è più veloce; ciò ch'è indivisibile e privo di parti, sia esso più lento o più veloce, percorre la distanza in un tempo uguale. Se, infatti, in un certo caso la percorresse in un tempo maggiore, percorrerebbe in un tempo uguale uno spazio un po' minore dell'indivisibile. Perciò Epicuro ritiene che tutte le cose si muovano con velocità uguale per tratti indivisibili, per evitare che i suoi atomi, dividendosi, non siano più atomi.

TEMISTIO, *Paraphr. in Arist. Phys.*, p. 184, 9 segg. Schenkl (278 Us., 150 Arr.²).¹⁷.

Ma il nostro sapientissimo Epicuro non esita a valersi di un rimedio peggiore del male, e cio tanto pili avendo gia Aristotele mostrato il vizio dell'argomento. Dice che il mobile si muove lungo una certa linea ABr, rna per ognuna delle parti indivisibili di cui questa si compone, non si muove rna si e mosso. E non si accorge di cadere in assurdità innumerevoli. In primo luogo perche concepisce il movimento su tutta la linea ABr come composta non di movimenti, rna di limiti del movimento e di movimenti gia avvenuti; ponendo che tutto il movimento sia contrassegnato da presuppone che l'oggetto non si muova per ciascuna di queste parti, rna si sia mosso in precedenza. In secondo luogo perche afferma vero il fatto che ci sia stato movimento precedente sulla base del presupposto che il muoversi non e mai stato vero, e che e stato compiuto un certo percorso quando prima non e esistito il percorrere o compiuto un cammino senza che sia esistito il camminare; insomma, afferma in generale come vero il passato di cio che non e mai vero come presente. Inoltre, poiche per natura ogni cosa ha la capacita di movimento, in quanto ha tale capacita innata di necessita o si muove o e in quiete; ora, se un dato corpo Q non si muove su A, e chiaro che sta ugualmente in quiete sia in A sia in B sia in r; rna e anche dato per presupposto che esso si muove per la linea composta di ABr, il che vuol dire che egli percorre tutta questa linea stando in quiete nelle sue singole parti. Insomma, se n attua un movimento per ognuna delle parti indivisibili, come sara possibile che, attuando tale movimento, non si muova? Ma se diremo che non e in movimento rna in quiete, si dovra

ammettere che il movimento deriva dalla quiete.

SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 679, 19 segg. Diels (279 Us.).

In base a questi principi, dice Alessandro¹⁸, è possibile replicare a Epicuro, e forse non meno a Democrito e Leucippo e in genere a tutti quelli che pongono come principi i corpi indivisibili e il vuoto, che, se gli atomi si muovono nel vuoto con velocità disuguale, bisogna che essi indichino le cause di questa differenza di velocità nel movimento: giacché né la grandezza né il peso né la figura hanno niente a che vedere con la velocità. Se poi si muovono con la stessa velocità, diventerà impossibile ch'essi si raggiungano l'uno coll'altro e si urtino e si intreccino. Né la differenza di figura ha alcuna capacità di rendere essa stessa disuguale il loro moto: le figure producono questo effetto se dividono o non dividono (le grandezze); ma nel vuoto non esiste nulla che possa essere diviso. A seguire dunque costoro, non si vede come potrebbe verificarsi la nascita di alcun essere. Forse questa conseguenza assurda deriverà dalla loro affermazione che gli atomi sono in movimento perpetuo; se infatti si supponesse che parte si muovono della stessa velocità ma parte stanno in quiete, diverrebbe possibile il loro reciproco raggiungersi. Se poi ci si pone il problema perché sia impossibile che ciò ch'è più pesante e ciò ch'è più leggero si muovano con la stessa velocità, è facile dire che, se l'aggiunta di peso non rende il movimento più veloce, nemmeno in origine nel vuoto la pesantezza potrà essere causa di movimento più veloce verso il basso; ciò che, se aggiunto, non accresce né intensifica il moto, non potrebbe neanche in origine esserne causa. Se poi la trazione del peso non è causa di movimento nel vuoto per i corpi, non si può neanche supporre che i corpi si muovano originariamente nel vuoto; infatti non vi è alcuna altra causa del movimento secondo natura dei corpi se non la trazione del peso loro propria. E dice ancora Alessandro: «se Epicuro e la sua scuola ritengono che i corpi abbiano peso, e si muovano nel vuoto a causa del loro peso, ne seguirà che, per quei corpi la cui pesantezza è causa del movimento, la maggiore trazione del peso sarà causa di maggiore velocità; ma non è possibile che ciò avvenga nel vuoto, i corpi non potrebbero muoversi in esso a causa del peso; e se non si muovono per via del peso, bisogna concludere che non si muovono affatto».

AEZIO, I, 12, 5, p. 311 a, Diels (280 Us., 156 Arr.²).

Epicuro ammette due tipi di movimento, quello perpendicolare e quello obliquo¹⁹

LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, 216 segg.

In quest'ordine di cose desidero farti ancora apprendere che gli atomi, nel

loro stesso muoversi a perpendicolo attraverso il vuoto spazio, trascinati dal loro peso, a un momento non precisato e in luoghi non precisati si allontanano un poco dalla loro traiettoria, di quel tanto per cui si può parlare di una declinazione. Se non fossero soliti subire questo spostamento, essi cadrebbero tutti quanti dall'alto per l'immenso vuoto come gocce di pioggia, né vi sarebbe urto o colpo alcuno per dare inizio alle cose, e la natura non avrebbe mai prodotto quindi nulla... (238 segg.). Perciò necessariamente gli atomi devono declinare un poco, un tantino appena però, perché non sembri che immaginiamo dei moti obliqui che andrebbero contro la realtà: è infatti chiaro e manifesto a tutti che corpi pesanti, di loro propria natura, non possono percorrere traiettorie oblique quando cadono dall'alto, come chiunque può vedere. Ma chi di per sé potrebbe verificare direttamente che nessun corpo in assoluto devii dalla traiettoria perpendicolare?

Infine, se tutti i movimenti si svolgessero in concatenamento reciproco, e se un nuovo movimento nascesse dal vecchio sempre in un ordine stabilito, se i primi elementi, con la loro declinazione, non producessero un movimento tale da rompere le leggi del fato, si da impedire che la concatenazione delle cause vada all'infinito, donde deriverebbe questa libera facoltà di sottrarsi al fato che vediamo propria degli esseri animati per tutta la terra, per via della quale possiamo andare ovunque la volontà ci guidi?²⁰

DIOGENE DI ENOANDA, fr. 30, col. II-II Grilli.

Se c'è qualcuno che ricorre alla dottrina di Democrito, con l'affermare che non vi è alcun moto libero degli atomi per il loro urto reciproco, e che perciò tutto appare muoversi di moto necessario, gli diremo di contro: «non sai dunque, chiunque tu sia, che c'è un moto libero degli atomi, un moto che Democrito non seppe scoprire ma che Epicuro mise in luce, un moto di deviazione, come egli dimostra in base ai dati dell'esperienza? e, ciò ch'è la cosa più importante, che, se si presta fede alla necessità, si sopprime ogni possibilità di ammonire e di valutare, né «è più possibile punire giustamente» i malvagi?»²¹

CICERONE, *De fin.*, I, 6, 18 (281 Us.).

Epicuro poi, là dove si attiene a Democrito, per lo più non cade in errore... le cadute sono proprio tutte di Epicuro stesso. Infatti egli ritiene che quei corpi indivisibili e solidi si muovano trascinati in basso dal loro peso a perpendicolo, e che questo sia il moto naturale di tutti i corpi. Ma poi su questo stesso punto quell'uomo sagace, giacché capiva 19. che se tutti i corpi si fossero mossi dalla regione superiore così come ho detto, a perpendicolo, non sarebbe stato possibile l'incontro di alcun atomo con un altro, ... escogitò un artificioso

espediente: affermò che l'atomo può declinare un tantino, con uno spostamento minimo; e che così si rendono possibili l'intrecciarsi, l'unirsi, l'aderire l'uno all'altro degli atomi, da cui si originano l'universo e tutte le sue parti e ciò ch'esso contiene... Si configura a suo piacere questa stessa deviazione; afferma infatti che gli atomi deviano senza alcuna causa... Arriva così a togliere agli atomi senza ragione, quel moto naturale, che egli stesso aveva inizialmente postulato, di tutti i corpi pesanti i quali si dirigono dai loro luoghi originari verso il basso, senza peraltro conseguire lo scopo per cui aveva escogitato tale espediente. Se infatti tutti gli atomi deviano, neanche in questo 20. caso potranno incontrarsi; se alcuni deviano e altri si muovono perpendicolarmente, di puro arbitrio, occorrerà distribuire agli atomi quasi delle zone distinte²² a seconda che si muovano in linea retta o obliquamente; e, infine, quel turbinoso incontrarsi degli atomi, cui anche Democrito tiene fermo, non potrà certo formare l'ordine che vediamo nell'universo.

CICERONE, *De fato*, 10, 22 (ivi, Us.).

Epicuro ritenne che la necessità del fato si possa evitare con la deviazione degli atomi. È così che si origina una terza specie di movimento, oltre a quello provocato dal peso e a quello provocato dall'urto, con la deviazione dell'atomo di uno scarto minimo (ἐλάχιστου, è la sua precisa parola); che tale deviazione non abbia una causa, anche se egli non lo esprime con aperte parole, lo ammette implicitamente di necessità, dal momento che in questo caso l'atomo non devia dal suo corso per urto con altri atomi. Come potrebbero alcuni atomi, infatti, urtarsi con altri, se i corpi indivisibili si muovono trascinati dal loro peso a perpendicolo per linee rette, come egli afferma? Nessuno urtandosi con un altro, ne consegue che non vi potrebbe mai fra loro esser incontro; e da ciò deriva che, anche se gli atomi esistono e subiscono deviazione, ciò deve avvenire senza alcuna causa. Epicuro 23. introdusse questa teoria perché temeva che, ammettendo che l'atomo si muova sempre per la causa naturale e necessaria del suo peso, a noi non resterebbe libertà alcuna, giacché la nostra anima si muoverebbe così come la costringerebbe a muoversi il moto degli atomi. Democrito, il primo introduttore della nozione di atomo, preferì invece accettare questo, che tutto avvenga per necessità, piuttosto che togliere ai corpi indivisibili il loro moto naturale.

CICERONE, *ivi*, 20, 46 (ivi, Us.).

In questo modo va discussa questa causa, e non chiedendo soccorso agli stessi atomi erranti e devianti dalla loro strada. Egli afferma: «l'atomo subisce deviazione». In primo luogo, perché? Da Democrito gli atomi erano stati concepiti come dotati di un'altra forza motrice, quella ch'egli chiamava «forza

d'urto»; per te, Epicuro, il moto dipende esclusivamente dalla gravità e dal peso. Qual'è dunque la ragione straordinaria nella natura che provoca la deviazione dell'atomo? Forse essi stessi tirano a sorte fra di loro quali debbano deviare e quali no? E perché deviano di un solo intervallo minimo, e non di due o tre intervalli? 47. Tutto questo è l'espressione di una velleità e non una posizione dottrinale. Non dici infatti che l'atomo si sposta dal suo luogo e devia perché spinto dall'esterno; né che in quello spazio vuoto in cui l'atomo si muove esistano cause tali da impedirgli il moto perpendicolare dall'alto verso il basso; né che nell'atomo stesso si sia verificato un mutamento tale da fargli abbandonare il movimento naturale conseguente al suo peso. Pertanto, pur non avendo addotto alcuna causa capace di dar luogo a questa deviazione, Epicuro ritiene di aver formulato una teoria importante, mentre in realtà fa un'affermazione che la ragione universalmente sdegna e respinge.

CICERONE, *ivi*, 9, 18 (*ivi*, Us.).

Né... si vede per quale motivo Epicuro debba temere il fato, e chiedi soccorso agli atomi facendoli deviare dalla loro strada, e al tempo stesso si addossi due difficoltà inestricabili: la prima, che ci sia qualcosa che accade senza causa, il che porta alla conseguenza che qualcosa possa nascere dal nulla... l'altra, che, di due corpi indivisibili che cadono ugualmente attraverso lo spazio vuoto, ce ne sia uno che cada lungo la perpendicolare, l'altro che devii da questa²³.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 25, 69 (*ivi*, Us.).

Epicuro, accorgendosi che se, gli atomi cadessero verso il basso in virtù del proprio peso, noi non avremmo libertà alcuna, poiché in questo caso il loro moto sarebbe determinato e necessario, studiò un espediente per evitare la necessità, quell'espediente che Democrito non aveva voluto adottare: disse che l'atomo, nel suo cadere verso il basso perpendicolarmente per via della gravità, subisce una leggera deviazione²⁴.

PLUTARCO, *De procreatione animae in Timaeo*, 6, 1015 c (*ivi*, Us.).

Gli Stoici²⁵, non concedono ad Epicuro che l'atomo declini neppure di un minimo, perché dicono che egli in tal modo introduce un movimento senza causa generatosi dal non essere.

PLUTARCO, *De soll. animal.*, 7, 964 c (281 add. Us., p. 351).

Essi (Stoici e Peripatetici) non concedono a Epicuro, su questioni di grandissima importanza, nemmeno una cosa di poco conto come questa, mi sembra, che un solo atomo possa declinare di un pochino appena dal suo percorso, sì che possano prodursi gli astri e lo zodiaco e la sorte e non vada

distrutta del tutto la nostra libertà. Gli chiedono, al contrario, di dimostrare ciò che non cade sotto i sensi oppure di attenersi a ciò ch'è percepibile con essi²⁶.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 16, 1116 c (282 Us.).

Mi piacerebbe sapere da questo accusatore (= di Platone, Colote) se essi non si accorgono della discrepanza che c'è nei loro stessi principi, per cui alcuni corpi sono considerati stabili e immutabili nella loro essenza, «altri instabili»²⁷: giacché dicono che gli atomi sono eternamente uguali a sé stessi per il loro non essere soggetti ad affezioni e per la loro solidità, mentre i composti sono in continuo flusso e mutamento, nascono e periscono, sia per il distaccarsi da essi e il fluire di innumerevoli simulacri, sia per il sopraggiungere dall'ambiente circostante di infiniti altri a completare l'aggregato, che viene così variato e mutato da tale azione trasformante; in quanto anche gli atomi posti nella profondità del composto non cessano mai di muoversi e di urtarsi reciprocamente, essi dicono.

PLUTARCO, *ivi*, 10, 1112 a (*ivi*, Us.).

Non vedo perché, quanto al poter vivere, (le teorie di Empedocle) possano dar fastidio a coloro i quali ritengono che non vi sia genesi di ciò che non era in precedenza o distruzione di ciò che è, ma che la nascita avvenga per incontro reciproco di alcune entità e la morte per la loro disgregazione²⁸.

GIUSTINO, *De resurrectione*, 6 (283 a add. Us., p. 351).

Secondo Epicuro, poiché gli atomi sono indistruttibili e così pure il vuoto, dal loro disporsi secondo una certa struttura e un certo ordine nascono i composti di ogni tipo, e fra questi il corpo. E poiché tali atomi permangono indistruttibili, non è impossibile che, di nuovo riunendosi e riprendendo la stessa struttura e lo stesso ordine di prima, riproducano quello stesso corpo che era stato generato in precedenza, o uno del tutto simile ad esso; a quel modo che l'autore di un mosaico può formare con le tessere la figura di un essere vivente, e poi, dissoltasi questa col corso del tempo o distrutta dallo stesso autore, questi con le stesse tessere sparse qua e là, raccogliendole, può facilmente, col porle insieme nella stessa disposizione di prima, rifare la stessa figura.

DIONISIO, presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 25, 9 (*ivi*, Us., p. 352).

Come può avvenire che, dal momento che la sostanza delle cose è una e la medesima per tutte e le uniche differenze riguardano la grandezza e la figura, a quanto dicono, vi siano alcuni enti che sono corpi divini e puri e perpetui, o almeno di lunga durata, per usare le loro denominazioni, sia fra le cose che cadono sotto i sensi sia fra le cose che sfuggono ai sensi: del primo tipo il sole,

la luna e le stelle, la terra e l'acqua, del secondo tipo gli dèi, i démoni e le anime? non riescono infatti, neanche volendolo, a negare l'esistenza di simili realtà ... Diranno però che i legami fra gli atomi sono causa di queste differenze nella durata dell'esistenza, per la loro stessa diversità: infatti alcuni corpi sono densi di atomi e fortemente compressi, sì da formare degli ammassi difficilissimi a disgregarsi; altri, invece, hanno una connessione fra gli atomi più o meno rada e cedevole, sì che, presto o dopo non molto dalla loro collusione, tornano a dissolversi e si mescolano nuovamente tra loro, provenendo gli uni da composti di un certo tipo e con una certa configurazione, gli altri da altri di disposizione diversa²⁹.

SIMPLICIO, *In Arist. de caelo*, p. 242, 15 segg. Heiberg (284 Us.).

(Aristotele) dimostra in seguito che non è possibile che i corpi elementari, in quanto distinti, siano infiniti per moltitudine, come supposero Leucippo e Democrito e le loro scuole prima di lui, e dopo di lui Epicuro. Tutti costoro affermano essere infiniti per moltitudine i principi, e li chiamano atomi e indivisibili, e non soggetti ad alcuna affezione, per il loro stesso essere assolutamente compatti e privi di vuoto; ritengono infatti che la possibilità della divisione si verifichi nei corpi per via del vuoto ch'è in essi; questi atomi al contrario sussistono separati gli uni dagli altri nel vuoto infinito, differenti per grandezza, figura, posizione, ordine, e si muovono nel vuoto, e incontrandosi si urtano a vicenda e alcuni sono sbalzati via a caso, altri invece si intrecciano fra di loro in base alla corrispondenza delle loro figure, grandezze, posizioni e disposizioni, e permangono uniti³⁰; in tal modo si verifica il venire all'essere dei composti.

GALENO, *In Hippocr. epidem. VI comm.*, IV, 10, XVII, p. 162 Kühn (285 Us.).

Che neiraria o nell'acqua vi siano spazi vuoti è conseguente a un'opinione quale quella di Epicuro o di Asclepiade intorno agli elementi³¹.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 10, 1112 b (286 Us.).

Gli Epicurei, supponendo che gli atomi, rigidamente immutabili e non reciprocamente armonizzanti qual sono, vengano a esser spinti nello stesso luogo, non possono pensare in realtà che si produca niente da essi, ma solo una serie di continui urti tra di essi stessi: quello stesso intreccio, infatti, che impedisce la disgregazione, rende anche più violento l'urto reciproco, sì che non si può supporre che quella generazione di cui parlano sia vera mescolanza e unione, ma piuttosto lotta e tumulto. Se gli atomi poi ora si allontanano anche di un minimo per l'urto e il rimbalzo, ora si riaccostano venuta meno la forza dell'urto, ne conseguirà che per un tempo più che doppio staranno senza

toccarsi né accostarsi, sì che da essi non potrà nascere niente, neanche un essere inanimato; né si vede poi, anche volendolo, come si possa concepire che dagli atomi e dal vuoto si originino la sensazione, l'anima, l'intelletto, la saggezza. La trasformazione degli atomi al loro riunirsi non è di per sé né qualità né affezione, e nemmeno un incontro che produca fusione o commistione o unione per natura, ma solo urti e rimbalzi³².

PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, 4, 921 d (286 add. Us., p. 352).

urti e rimbalzi come quelli che Epicuro immaginò per gli atomi.

LATTANZIO, *Divin. instit.*, 111, 17, 22 (287 Us.).

come mai non avvertiamo né scorgiamo quegli elementi? «Perché essi non hanno colore, dice, né calore né odore, e sono privi ugualmente di sapore e di umidità, e sono così minuscoli da non poter essere tagliati o divisi». Così, sulla base di presupposizioni erranee, egli fu condotto dalla catena delle conseguenze logiche alla pura follia. Dove sono infatti o donde vengono questi corpuscoli? perché nessuno si sognò di parlarne, a parte Leucippo stesso? ed è per insegnamento di questi che Democrito trasmise poi a Epicuro tale eredità di stoltezza. Se gli atomi sono corpuscoli, e per giunta solidi, come essi dicono, è certo che possono cadere sotto il senso della vista. Se hanno tutti uguale natura, come possono produrre la varietà della cose? Egli dice: «si uniscono con vario ordine e varia posizione, come le lettere dell'alfabeto che, pur essendo poche, con la loro varietà di disposizione danno luogo a parole innumerevoli». Ma le lettere hanno forme diverse fra loro, «Ma così anche questi corpi elementari», dice ancora «ve ne sono di irti, di uncinati, di leggeri». Allora, se in essi vi sono sporgenze, potranno anche essere tagliati e divisi³³.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 8, 1111 a (288 Us.).

Egli (Colote) dice che Epicuro pose gli stessi principi (di Democrito), ma non disse «sono per convenzione³⁴ il colore, il dolce, il bianco» e tutte le altre qualità... Ma sarebbe stato necessario non porre quei principi ma piuttosto abolire la dottrina secondo cui gli atomi di Democrito sono i principi del tutto: a chi si attenga a tale dottrina e la corredi di tutti gli argomenti credibili escogitati da quello (Democrito), è poi necessario trangugiare anche ciò che in essa vi è di spiacevole.

GALENO, *De const. artis med.*, 7, 1, p. 246 Kühn (ivi, Us.).

È impossibile che l'elemento sia di una sola specie, come suppose che fosse Epicuro. Che tale elemento non può essere di ima sola specie, è chiaro da questo: nessuno degli atomi di per sé per natura è bianco o nero... in generale

nessuna qualità è di per sé nell'atomo, come affermano i padri di quella dottrina.

GALENO, *De elem. sec. Hippocr.*, 1, 2, 1, p. 418 Kühn (ivi, Us.).

tutti gli atomi che sono piccoli corpi, sono privi di qualità, e il vuoto è il luogo in cui questi corpi si muovono su e giù per l'eternità, e si intrecciano in qualche modo gli uni con gli altri, o si urtano a vicenda e rimbalzano, e si dividono o si aggregano di nuovo fra loro in simili incontri; e con ciò producono tutti i composti, e i nostri corpi, e le affezioni e sensazioni di questi. Essi suppongono che i corpi primi siano privi di affezioni (alcuni di loro, per esempio Epicuro e la sua scuola, dicono che non sono suscettibili di rottura per la loro durezza; altri come Leucippo e i suoi, che sono indivisibili per la loro piccolezza) e che non siano suscettibili di cambiamento, di quel tipo di cambiamento che tutti gli uomini son portati ad ammettere sulla base dell'esperienza sensibile; per esempio nessuno di essi può riscaldarsi o raffreddarsi, e analogamente né inumidirsi né seccarsi, tanto meno diventare bianco o nero, o assumere qualunque altra qualità per modificazione di sorta.

SIMPLICIO, *In Arisi. Categ.*, p. 216, 31 segg. Kalbfleisch (ivi, Us.).

E giustamente si obietta a Democrito ed Epicuro che non si vede per quale ragione lasciano sussistere fra gli atomi alcune differenze, quali figura, peso, compattezza, corporeità, limite, grandezza, movimento, mentre affermano ch'essi non hanno colore, né dolcezza, né vita, e che non c'è neanche da parlare per essi di qualità di questo tipo. Infatti, poiché comune è il ragionamento che si fa intorno a tutte le possibili qualità, è assurdo non stabilire le stesse cose intorno agli stessi oggetti; ancora più assurdo porre poi come derivate le forze che sono originarie e hanno funzione direttiva, come la vita, l'intelletto, la natura, la ragione e altre simili. Analogamente, è impossibile che tutte queste cose possano generarsi da un puro accozzo; secondo Democrito, infatti, il colore e tutte le proprietà di questo tipo sono per convenzione, nella vera realtà non ci sono che gli atomi e il vuoto.

SIMPLICIO, *ivi*, p. 431, 34 segg. Kalbfleisch (ivi, Us.).

Democrito, e più tardi Epicuro, con le loro scuole, avendo posto il principio che gli atomi sono privi di affezioni e di qualità, eccettuate le figure e una certa loro combinazione, affermano che le altre qualità si generano secondariamente, sia quelle più semplici, come il caldo, il liscio, sia quelle costituite da colori e sapori. Se queste qualità si verificano in una certa combinazione di atomi, anche la loro variazione deriverà da spostamento, e la loro combinazione e trasposizione e disposizione non deriverà da altro che dal movimento per

traslazione: insomma la trasformazione degli atomi si identifica col movimento di traslazione, o ne consegue, o è pertinente ad esso³⁵.

ALESSANDRO d'AFRODISIA, *Quaestiones*, 1, 13, p. 52 Spengel (289 Us.).

La spiegazione che Epicuro dà dei colori, come diceva un filosofo che si attenne a tale dottrina³⁶, non è la stessa che nelle altre scuole. Epicuro afferma che negli elementi indivisibili ch'egli pone come principi del tutto non vi sono colori in assoluto; mentre invece quei filosofi che pongono gli elementi primi in numero di quattro ritengono che essi possiedano anche il colore. E perciò questi ritengono anche che i colori si generino da corpi preesistenti, mentre per quello, che non ammette che i colori siano nei corpi elementari, non vi è alcuna genesi dei colori da corpi preesistenti.

AEZIO, 1 15, 9, p. 314, 11 Diels (29 Us.).

Epicuro ed Aristarco sostengono che i corpi in ombra non hanno colore³⁷.

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De mixtione*, p. 214, 28 segg. Bruns (290 Us.).

Epicuro, volendo scostarsi dalle affermazioni di Democrito, preferisce seguire coloro i quali dicono che la mescolanza avviene per la giustapposizione dei corpi ch'entrano a farne parte; dice dunque anch'egli che le mescolanze si verificano per giustapposizione di alcuni corpi, non però nel senso che i corpi che si mischiano si conservino nella loro integrità, in quanto si dividono, ma ritenendo che essi si risolvano nei loro elementi e nei loro atomi, quegli atomi per la cui composizione erano l'un corpo vino, l'altro acqua, l'altro miele. Ritiene insomma che un corpo misto si generi per una certa composizione reciproca di quei corpi da cui erano formati anteriormente a loro volta le mescolanze, non cioè per il mischiarsi di acqua e di vino, ma, per così dire, in base agli atomi che davano luogo all'acqua o a quelli che davano luogo al vino; dice cioè che la mescolanza si verifica per distruzione e nascita di certe realtà, giacché la dissoluzione in elementi e la composizione sulla base degli elementi è per ciascuna cosa nascita e morte³⁸.

SESTO EMP., *Adv. math.*, X (*phys.* 11), 42 (291 Us.).

Alcuni fisici, fra i quali anche Epicuro, hanno affermato che il movimento di alterazione non è che una specie del movimento di traslazione; infatti il corpo composto che muta di qualità in realtà muta esclusivamente per un movimento di luogo e di traslazione dei corpi che lo compongono, corpi che sono conoscibili solo con la mente. Così, per esempio, se qualcosa diventa da dolce amaro o da bianco nero, deve necessariamente aver subito un diverso ordinamento delle particelle che lo compongono e avere accolto in sé una diversa disposizione di esse in luogo di un'altra; e questo non potrebbe

avvenire se le particelle non subissero spostamento. Analogamente, se qualcosa da duro diventa molle, è necessario supporre che le parti di cui si compone abbiano subito spostamento locale: il diventar molle deriva dal loro diradarsi, il diventar duro dal loro raccogliersi e ispessirsi. Quindi, quanto al genere, il movimento di alterazione non differisce in nulla dal movimento di traslazione.

GALENO, *De elementis sec. Hippocr.*, 1, 9, I, p. 483 Kühn (292 Us.).

La trasformazione dei corpi come si rivela ai sensi non è riducibile a divisione e aggregazione, come credettero Epicuro e Democrito coi loro discepoli.

GALENO, *De fac. nat.*, 1, 14, 11, p. 45 Kühn (293 Us.).

Dunque Epicuro... ammette che la pietra ci Eraclea³⁹ attragga il ferro e l'ambra la crusca, e tenta anche di dare la spiegazione causale di questo fenomeno: dice che gli atomi che si dipartono in effluvi da queste pietre sono in accordo, per le loro figure, con quelli che si dipartono dal ferro, sì che si intrecciano fra loro con facilità; quando essi vengono a urtarsi nei loro composti, la pietra e il ferro, e poi rimbalzano nello spazio intermedio, ecco che si intrecciano in tal modo, e il ferro risulta attratto... E dice che allo stesso modo anche per i corpi degli esseri viventi avvengono le assimilazioni e le espulsioni degli elementi superflui, e gli effetti dei farmaci purificatori...

ivi, 15. Come possono i reni aver forza di attrazione? Se fosse vero, come crede Epicuro, che ogni fenomeno di attrazione avvenga per il rimbalzo degli atomi, e per il loro intreccio, sarebbe meglio dire che i reni non attraggono affatto; un discorso del genere, esaminato bene, apparirà ancora più ridicolo di quelli che si son riferiti sopra a proposito della calamita⁴⁰.

IL TEMPO, LO SPAZIO. COSMOLOGIA, COSMOGONIA

SESTO EMP., *Adv. math.*, X (*phys.*, 11), 219 (294 Us., 164 Arr.²).⁴¹, cioè che consegue ai movimenti.

Epicuro, come ci insegna Demetrio Lacone, afferma che il tempo e accidente di accidenti, in quanto è connesso ai giorni, alle notti, alle stagioni, alle affezioni e all'assenza di affezioni, ai movimenti e agli stati di quiete. Tutti questi sono accidenti che sopravvivono a realtà diverse, ed il tempo, che a tutti questi è connesso, potrebbe a buon diritto chiamarsi accidente di accidenti.

AEZIO, I, 22, 5, p. 318, rg segg. Diels (ivi, Us.).

Dell'essenza del tempo ... Epicuro dice ch'è accidente <di accidenti>, cioè che consegue ai movimenti.

SESTO EMP., *Adv. math.*, X (*phys.*, 11), 181 (ivi, add. Us., p. 352; 163 Arr.²).

Sembra di dover attribuire ai fisici delle scuole di Epicuro e Democrito anche questo concetto di tempo: «il tempo è una rappresentazione che assume la forma del giorno e della notte»⁴².

AEZIO, 1, 18, 3, p. 316, 4 segg. Diels (295 Us.).

Leucippo, Democrito, Metrodoro, Epicuro dissero che gli atomi sono infiniti per moltitudine, e che il vuoto è infinito per grandezza.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 13, 1114 a (296 Us.).

Infatti Epicuro, quando dice che il tutto è infinito e ingenerato e indistruttibile, e non subisce accrescimento né diminuzione, parla del tutto come di un essere unico.

PLUTARCO, ivi, 16, 1116 d (76 add. Us., p. 345).

certo più saggio di Platone fu Epicuro, il quale affermava che tutte le cose sono allo stesso modo, il vuoto intattile e il corpo resistente, i principi e i composti; ritenendo, per Zeus, che ciò ch'è eterno e ciò ch'è in divenire partecipino della stessa essenza, e così pure l'indistruttibile e il caduco, e quelle realtà che sono impassibili e autosufficienti e immutabili e mai periture allo stesso modo di quelle che hanno il loro essere nel subire affezioni e nel mutarsi e non sono mai in nessun tempo uguali a se stesse.

CICERONE, *De divin.*, 11, 50, 103 (297 Us.).

Non vedi Epicuro... in che modo ha dedotto l'infinità di ciò che, riferendoci alla natura, noi diciamo semplicemente il tutto? Dice: «ciò ch'è finito ha un limite... ciò che ha un limite, è limitato da qualcos'altro di esterno ad esso... Ma ciò che è tutto, non può essere limitato da niente di esterno... Non avendo quindi alcun limite, ne consegue di necessità ch'è infinito»⁴³.

SIMPLICIO, *In Phys.*, p. 466, 31 segg. Diels (ivi, Us.).

Quarto argomento, e difficile a confutarsi, è quello secondo cui tutto ciò che è limitato è concepito sempre in relazione a qualcosa di limitante. Infatti, se tutto ciò ch'è limitato ha il suo limite in relazione a qualcosa di esterno, questo qualcosa di esterno, in relazione a cui ha il suo limite, è infinito o finito. Se è infinito, abbiamo già la prova che l'infinito esiste. Se è finito, come ad esempio la terra, a sua volta confina con qualcos'altro, e così via all'infinito; ma se si va all'infinito, vuol dire che l'infinito esiste; non si potrà mai arrivare a

un termine ultimo, dal momento che ognuno ha il suo limite in relazione a qualcos'altro. È fondandosi soprattutto su questo discorso, dice Alessandro, che gli Epicurei affermavano che il tutto è infinito, dal momento che ogni realtà limitata confina sempre con qualcosa di esterno.

ALESSANDRO, *Quaesi.*, 111, 12, p. 200, 20 segg. Spengel (ivi, Us.).

Se per ciò che limitato Tesser limitato consiste nel poter essere visto dal di fuori, avrebbero ragione gli avversari a ritenere che al di fuori di ogni realtà limitata debba esservi qualcosa da cui appare limitata, se in questo consiste nella sua essenza l'esser limitato.

TEMISTIO, *Paraphr. in Arisi, phys.*, p. 100, 6 segg. Schenkl (298 Us.).

Agli atomi di Epicuro, che si muovono nel vuoto, è proprio l'essere finiti; ma per essi l'esser finiti non è tanto aver un limite rispetto a qualcosa quanto l'aver contatto con qualcosa.

PLUTARCO, *De defeciu oraculorum*, 425 d (299 Us., 155 Arr.²).

Epicuro dichiara che l'universo è infinito, ma non sopprime le nozioni di alto e basso⁴⁴.

GALENO, *De animi peccatorum distinctione*, 7, V, p. 102 Kühn (301 Us.).

Lo stoico ritiene che il vuoto non sia dentro il cosmo, ma fuori⁴⁵; l'epicureo accetta tutte e due le cose, ma si differenzia dallo stoico sotto un altro aspetto: non è d'accordo sul fatto che ci sia solo questo nostro universo, come l'altro crede, in ciò d'accordo con i peripatetici, ma, come ritiene il vuoto infinito per grandezza, così ritiene anche i mondi in esso contenuti infiniti per moltitudine.

AEZIO, 11, 1, 3, p. 327 Diels (ivi, Us.).

Democrito ed Epicuro dicono che vi sono infiniti mondi nell'infinito spazio, in ogni direzione⁴⁶.

ACHILLE, *Isagoge*, 5, p. 37 Maass (ivi, Us.).

Epicuro sostiene che vi siano molti mondi, e così pure il suo maestro Metrodoro⁴⁷.

ACHILLE, *Isag.*, 8, p. 38 Maass (ivi, Us.).

Alcuni dicono che c'è qualcosa al di fuori (del cosmo), così per esempio Epicuro, che suppone infiniti mondi nell'infinito vuoto.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 24, 67 (ivi, Us.).

Ma dove sta la verità (di questa dottrina)? Forse nella teoria degli

innumerevoli mondi che in un istante nascono o muoiono?⁴⁸

CICERONE, *De fin.*, 1, 6, 21 (ivi, Us.).

Quella stessa infinitudine⁴⁹ di Epicuro, che essi chiamano ἀπειρία, si trova già tutta in Democrito, e così pure quegli innumerevoli mondi che ogni giorno nascono e muoiono.

DIONISIO presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 23, 2 (ivi, Us.).

Alcuni, che danno il nome di atomi a corpi piccolissimi e incorruttibili, innumerevoli per moltitudine, e suppongono anche che vi sia uno spazio vuoto illimitato, dicono anche che tali atomi, muovendosi a caso nel vuoto, e venendo casualmente ad urtarsi nel loro moto disordinato e intrecciandosi a causa della loro varietà di forme, si aggregano gli uni agli altri, e così formano il mondo e ciò ch'è in esso, o piuttosto formano infiniti mondi. Di questa opinione furono Epicuro e Democrito; ma dissentirono su di un punto, che l'uno, Epicuro, considera gli atomi piccolissimi e per ciò tali che sfuggono ai sensi, Democrito invece suppose che ci possano essere anche atomi grandissimi⁵⁰.

AEZIO, 11, 1, 8, p. 329 b Diels (301a Us.).

Epicuro afferma che l'intervallo fra i mondi è diseguale⁵¹.

ACHILLE, *Isag.*, 9, p. 39 Maass (301b add. Us., p. 353).

Gli Epicurei dicono che il cosmo sta fermo perché percorso dall'aria ch'è negli intermundi; e gli intermundi sono gli intervalli che sussistono fra i vari mondi.

AEZIO, 11, 2, 3, p. 329 a Diels (302 Us.).

Secondo Epicuro è possibile che i mondi siano di forma sferica, ma è possibile anche che siano di altra forma.

CICERONE, *De nat. deor.*, 11, 18, 48 (302 add. Us., p. 353).

Voi affermate che non è sicuro che questo stesso mondo abbia forma rotonda; può essere che abbia anche un'altra figura, e che anche gli altri innumerevoli mondi abbiano diverse figure⁵².

AEZIO, 11, 7, 3, p. 336 Diels (303 Us.).

Epicuro dice che di alcuni mondi il confine è rado, di altri è spesso; e che ve ne sono alcuni in movimento, altri immobili.

FILONE ALESSANDRINO, *De incorr. mundi*, 3 (304 Us.).

Democrito ed Epicuro e la folta schiera degli stoici ammettono che il mondo ha avuto un inizio e avrà una fine, ma non tutti allo stesso modo. I primi infatti ritengono che vi siano molti mondi, e ne pongono l'origine negli incontri e negli intrecci degli atomi, la fine negli urti e nelle collisioni delle cose che si sono formate.

LATTANZIO, *Div. insi.*, VII, 1, 10 (ivi, Us.).

In questa questione disse il vero il solo Epicuro, seguendo l'autorità di Democrito; il quale diceva che il mondo era nato in un dato tempo e in un dato tempo avrebbe dovuto perire. Né tuttavia poté offrire di ciò una spiegazione, per quali cause cioè, e in quale tempo, questa così grande opera debba dissolversi.

LATTANZIO, *ivi*, 11, 10, 24 (ivi, Us.).

Se il mondo può venir meno nel suo insieme, il che deriva dal fatto che può venir meno nelle sue parti, è anche evidente che è nato in un dato tempo: la sua distruttibilità, come rivela che ha avuto un principio, così rivela anche che avrà un termine. Ma se ciò è vero, Aristotele non aveva alcuna ragione di negare che il mondo abbia avuto un principio. E se tale verità è strappata ad Aristotele da Platone e da Epicuro, che sostennero la non distruttibilità del mondo, lo stesso Epicuro costringerà poi Platone ed Aristotele, per eloquenti che siano, a confessare contro voglia che ne consegue ch'esso debba pure avere un termine⁵³.

AEZIO, 11, 4, 10, p. 331, 24 segg. Diels (305 Us.).

Epicuro afferma che il mondo viene meno sotto moltissimi aspetti: per la sua parte animale, per la sua parte vegetale, e in molte altre forme.

SIMPLICIO, *In Arist. phys.*, p. 1121, 5 segg. Diels (306 Us.).

Quelli che considerarono i mondi infiniti per moltitudine, come i seguaci di Anassimandro, di Leucippo, di Democrito, più tardi di Epicuro, supposero anche che essi nascano e periscano all'infinito, sempre nascendone di nuovi e venendone meno altri, e affermarono che il movimento è eterno: non c'è infatti generazione né distruzione senza movimento.

GIROLAMO, *Comm. in Ecclesiastem*, I, 9-10 (307 Us.).

...Epicuro, il quale asserisce che per innumerevoli periodi si verificano le stesse cose negli stessi luoghi e per opera delle stesse persone⁵⁴.

EPIFANIO, *Adv. haeres.*, 1, 7, 8, p. 589 Diels (p. 258 Bignone)⁵⁵.

Epicuro poi, direttamente di seguito a questi, introdusse nel cosmo

l'assenza di provvidenza⁵⁶: disse che tutte le cose constano di atomi e son destinate a dissolversi nuovamente in atomi, che tutto l'universo e il mondo sussistono per pura spontaneità naturale, perché è la natura stessa che li genera, e poi li dissipa, e poi di nuovo li esprime dal suo seno, né cessa mai di generare da sé stessa e di consumarsi in sé stessa. Dice che il tutto era da principio come un uovo e che poi il soffio a forma di serpente, ponendosi intorno a quest'uovo come una corona o una cintura, compresse in giro la realtà tutta⁵⁷. Agendo per via di una certa costrizione, con fluire copioso⁵⁸ compresse tutta la materia o la natura di tutte le cose, e in tal modo divise la realtà in due semisfere, e infine dopo di ciò articolò gli atomi. I più leggeri e sottili di tutta la realtà naturale se ne andarono errando verso l'alto, la luce cioè e l'etere⁵⁹ e il più sottile di tutti, il vento, mentre i più pesanti e quasi la feccia⁶⁰ si attardarono in basso, la terra cioè, ch'è l'elemento secco, e la sostanza umida delle acque. Tutto l'universo si muove per virtù propria e fra sé nel giro vorticoso del cielo e degli astri, in quanto tutte le realtà sono perennemente sospinte dal soffio a forma di serpente.

L'ANIMA, I VIVENTI

AEZIO, V, 26, 3, p. 438 Diels (309 Us.).

Stoici ed Epicurei dicono che (le piante) non sono esseri animati. Alcuni esseri, infatti, hanno un'anima appetitiva e impulsiva, altri anche anima razionale; ma le piante si muovono in certo modo automaticamente, non per opera dell'anima⁶¹.

SESTO EMP., *Adv. math.*, VII (*log.* I), 267 (310 Us.).

Epicuro e i suoi credevano che si potesse spiegare la nozione di «uomo» per prova diretta, dicendo che «uomo è questo particolare tipo di forma, con la caratteristica dell'essere animata»⁶².

GIAMBLICO, *De anima*, presso STOBEO, *Ecl. phys.*, p. 363, 11 Wachsmuth (311 add. Us., p. 353).

Alcuni riportano l'essenza deH'anima a quelli che sono i principi dei quattro elementi: dicono Infatti che i corpi primi sono indivisibili e più elementari dei quattro elementi stessi; essendo del tutto semplici e pieni in ogni parte dell'essenza prima purissima, non sono suscettibili di alcuna divisione. Questi corpi primi hanno infinite figure, di cui una è quella sferica; e l'anima è costituita per l'appunto di atomi sferici⁶³.

AEZIO, IV, 4, 6, p. 390 Diels (312 Us., 160 Arr.²).⁶⁴ sia diffusa per tutto il petto⁶⁵.

DEMETRIO LAGONE, pp. 38-39 De Falco (313 Us.), per cui Epicuro ha detto anche «se (si può parlare?) della sede dell'anima razionale»; considerando anche questa una questione per la quale è possibile una ricerca fondata sui fatti e secondo ragione. Volendo infatti offrire una <pro> va più <evi> dente a coloro la cui opinione si trova <in atte>sa di conferma⁶⁶ e dare al suo discorso una prova che non temesse confutazione... <donde anche risulta chiara la debolezza di quelli> ⁶⁷ che dicono che per via del ragionare o del soffrire sopravvivono fatti mirabili là dove si sente di più la forza trascinante della passione e del movimento; ed è chiaro che questa forza trascinante si avverte soprattutto nel petto⁶⁸.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, 111, 136 segg.

Dico ora che l'anima e l'animo⁶⁹ si tengono congiunti fra loro fino a formare di sé una sola natura; ma l'intelligenza, quella che noi chiamiamo animo e mente, è quasi il capo, e domina tutto il corpo; e ha la sua stabile sede nella regione centrale del petto. Qui infatti avvertiamo i moti del timore e del terrore, qui tutt'orno avvertiamo la carezza della gioia; qui son dunque la mente e l'animo. L'altra parte dell'anima, diffusa per tutto il corpo, obbedisce e si muove secondo la divina volontà e l'impulso della mente.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 20, III 8 d (314 Us., 158 Arr.²).⁷⁰

del composto? Se infatti, come essi ritengono, l'uomo è formato di ambedue queste parti, corpo ed anima, chi cerca la natura dell'uomo non può non cercare anzitutto la natura dell'anima, essendo questa il principio superiore. Che poi questa sia difficile a cogliersi col pensiero, inafferrabile ai sensi, lo apprendiamo non da Socrate «sofista e millantatore», ma da questi stessi sapienti; i quali, finché parlano di quelle funzioni che l'anima esercita direttamente sulla carne, col procurare al corpo calore, rilassamento, tensione, ne considerano l'essenza composta di un elemento caldo, uno simile al vento e uno all'aria, ma non sanno giungere fino alla parte principale e vi rinunciano: la parte con cui l'anima giudica, ricorda, ama, odia, in genere la parte del pensiero e della ragione, dicono infatti che è composta di una sostanza senza nome. E noi sappiamo che questa sostanza senza nome altro non è se non una confessione di vergognosa ignoranza, di chi non sa come chiamare ciò che non riesce a comprendere.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, v. 231 segg.

Tuttavia non dobbiamo credere che questa natura sia semplice. Infatti un tenue soffio abbandona gli uomini al momento della morte, misto a vapore, e il vapore trae via l'aria con sé. Né vi è calore cui non sia mista l'aria: esso è

infatti di natura rarefatta, e necessariamente in mezzo ad essi si devono muovere molti elementi aerei. Così ecco che la natura dell'anima si rivela triplice: e tuttavia tutti questi elementi non sono sufficienti a formare la sensazione, poiché la ragione non ammette che alcuno di essi sia capace di produrre i moti dei sensi, che poi producono a loro volta la riflessione. Occorre ancora assegnare all'anima una quarta natura, ed essa è del tutto priva di nome; niente vi è di più mobile e di più sottile di questa, niente che sia fatto di elementi più piccoli e più leggeri: è da essa che sono poi diffusi per le membra i moti sensori...

Ivi, v. 273 segg.

Questa quarta natura si trova nascosta profondamente entro di noi; niente è altrettanto profondamente nascosto nel nostro corpo; essa è quasi l'anima della nostra anima. Allo stesso modo che nelle nostre membra e in tutto il nostro corpo si mescolano nascostamente la forza dell'animo e il potere dell'anima, poiché sono fatte di piccolissimi e rari elementi, così questa forza priva di nome, composta di particelle minutissime, opera nascostamente; essa è, per così dire, l'anima dell'anima, e domina su tutto il corpo⁷¹.

AEZIO, IV, 3, II, p. 388 Diels (315 Us., 159 Arr.²)⁷²;

quest'ultimo è quello in cui risiede la facoltà del sentire. Di questi elementi quello ventoso è fonte a noi di movimento, quello aeriforme di quiete, quello igneo del calore corporeo avvertibile con i sensi, quello senza nome delle sensazioni: la sensazione infatti non è pertinente a nessuno dei tre elementi che hanno un nome.

MACROBIO, *In somn. Scip.* I, 14, 20 (ivi, Us.).

Epicuro (disse che l'anima) è una forma mista di fuoco, aria, vento.

ALESSANDROD'AFRODISIA, *De an.*, p. 26, 17 segg. Bruns (ivi, Us.).

E così pure Epicuro e i suoi: infatti secondo costoro l'anima è composta di alcuni corpi differenti fra loro.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, v. 294 segg. (316 Us.).

in eoloro il cui spirito vivace e la cui anima iracunda facilmente divampa in furia, vi è più di elemento caldo; di questo tipo è anzitutto la forza selvaggia dei leoni... Preponderanza dell'elemento ventoso vi è invece nell'indole fredda dei cervi: tale elemento fa correre rapido per le membra i soffi gelidi che comunicano ad esse il tremore. La natura dei buoi si alimenta invece di aria tranquilla: mai la eccita la fiaccola accesa della collera, soffondendo l'ombra di cieca caligine, né mai si irrigidisce trafitta dai gelidi dardi del terrore... Così e

anche la stirpe degli uomini: per quanto la cultura dia ad alcuni uno stesso grado di civiltà, tuttavia essa non può far sì che non restino in essi tracce dell'elemento primitivo dell'anima...⁷³.

Ivi, 314 segg.

Mi sembra che si possa affermare, riguardo a questo argomento, che restano in noi le tracce delle diverse nature, che la ragione non può sopprimere completamente; ma che esse sono abbastanza leggere da non impedirci mai di poter trascorrere una vita degna di dèi.

AEZIO, IV, 8, 10, p. 395 Diels (317 Us.).

Leucippo, Democrito, Epicuro dicono che il pensiero e la sensazione nascono per il sopraggiungere di simulacri dall'esterno; in nessuno si può verificare alcuno di questi fatti se non per l'esser noi colpiti da simulacri.

AEZIO, IV, 23, 2, p. 414 Diels (ivi, Us.).

Epicuro dice che le affezioni e le sensazioni si verificano nei luoghi che ne sono sede, mentre la parte direttiva dell'anima non subisce affezioni⁷⁴.

CICERONE, *De fin.*, I, 6, 21 (ivi, Us.).

Le cose che egli accetta sono già tutte in Democrito: gli atomi, il vuoto, le immagini dette dai Greci εἰδωλά, che col loro urtarci sono causa a noi non solo della vista ma anche del pensiero.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 38, 108 (ivi, Us.).

Voi imprimate i simulacri non solo negli occhi, ma anche nell'anima⁷⁵

AGOSTINO, *Ad Dioscorum epist.* CXVIII, 27 (ivi, Us.).

dicano dunque di che genere sono per loro le immagini che ritengono affluire dai corpi solidi, senza peraltro essere esse stesse corpi solidi, sì che non possono esser percepiti se non dal contatto con gli occhi, nel caso che producano la visione, o col pensiero, nel caso che producano la riflessione, se pure si possano dire corpi.

AEZIO, IV, 13, 1, p. 403 Diels (318 Us.).

Leucippo, Democrito, Epicuro ritengono che la affezione visiva si produce quando vi sia penetrazione di simulacri.

NEMESIO, *De nat. hom.*, 7 (318 add. Us., p. 353).

Gli epicurei affermano che i simulacri degli oggetti sensibili vengono a colpire gli occhi⁷⁶.

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In Arist. de sensu*, p. 24, 18 segg. Wendland (319 Us.).

Egli (Democrito) ritiene, e già prima di lui Leucippo, e dopo di lui Epicuro e i suoi, che alcuni simulacri che promanano da certe realtà conservando forma simile a ciò da cui promanano — e queste realtà sono gli oggetti visibili — vengano a colpire gli occhi di coloro che vedono, e in tal modo si effettui la visione. E porta come prova di ciò il fatto che nella pupilla sta l'immagine o simulacro della cosa vista, il che costituisce l'atto stesso del vedere⁷⁷.

GALENO, *De Hipp. et Pl. dogm.*, VII, 7, p. 643, 3 segg. Müller (ivi, Us.).

Benché anche lui sbagliando, risolve molto meglio la questione Epicuro che non gli stoici. Quelli infatti non fanno giungere niente dei visibili a contatto con la facoltà visiva, mentre Epicuro lo fa⁷⁸.

GELLIO, *Nodes Att.*, V, 16, 3 (ivi, Us.).

Epicuro dice che affluiscono in continuazione da tutti i corpi alcuni simulacri di questi stessi, ed entrano negli occhi, e così ritiene che si effettui la sensazione visiva.

MACROBIO, *Saturn.*, VII, 14, 3 (ivi, Us.).

Non senza acutezza Epicuro studiò la natura della sensazione visiva, e in questo non mi sembra sia da respingere la sua opinione, ch'è ispirata soprattutto da Democrito; come in altri, anche su questo punto essi giunsero alle stesse conclusioni. Dunque Epicuro ritiene che da tutti i corpi promanino, con flusso abbondante, dei simulacri, né che mai vi sia la più piccola interruzione a impedire che queste spoglie dei corpi procedano spontaneamente, formando con la loro unione una struttura vuota. I loro ricettacoli sono nei nostri occhi, ed esse si dirigono alla sede, stabilita dalla natura, del senso che è loro proprio.

AEZIO, IV, 14, 2, p. 405 Diels (320 Us.).

Leucippo, Democrito, Epicuro ritengono che le immagini che sono negli specchi si formino per la resistenza che fanno a questi i simulacri⁷⁹, i quali provengono da noi, ma vanno a urtare nello specchio e tornano indietro.

APULEIO, *De magia*, 15 (ivi, Us.).

E perché mai neppure per questi motivi il filosofo deve guardare lo specchio? Spesso invece conviene indagare sulle ragioni della riproduzione dell'immagine: chiedersi se sia vero, come dice Epicuro, che i simulacri che si dipartono da noi, quasi spoglie che con abbondante flusso promanano dai corpi, quando colpiscono qualcosa di levigato e resistente, urtandovisi contro si riflettano, e, respinte indietro, reproducano l'immagine frontalmente⁸⁰.

AEZIO, IV, 19, 2, p. 408 Diels (321 Us.).

Epicuro dice che la voce è un flusso emesso dalle cose che suonano, echeggiano o rumoreggiano: tale flusso poi si rompe in particelle di forma simile. Si dicono di forma simile le particelle rotonde rispetto agli oggetti rotondi, e così quelle con figure dai lati disuguali o di forma triangolare rispetto agli oggetti corrispondenti. La sensazione dell'udito si effettua quando flussi di questo genere vengono a urtare gli organi dell'udito. E ciò diventa chiaro con l'esempio degli otri che si svuotano, e dei lavandai quando fanno gonfiare le vesti.

Schol Dion. Thr., p. 482, 13 segg. Hilgard (322 Us.)⁸¹.

Democrito, Epicuro e gli stoici dicono che la voce è un corpo.

GELLIO, *Nodes Att.*, V, 15, 8 (321 add. Us., p. 353).

Democrito e poi Epicuro dicono che la voce è formata di corpi indivisibili, e la chiamano, per usare le loro stesse parole, $\rho\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omega\nu$ (flusso di atomi)⁸².

PLUTARCO, *Quaest. conv.*, VIII, 3, 1, 720 e segg. (323 Us.).

(Ammonio disse) che ha soprattutto bisogno di spiegazione il fatto che nella notte le voci risuonano più ampiamente, e, oltre all'estensione, conservano limpidamente la loro nitidezza... Fattosi silenzio, Boeto disse... che si sarebbe valso di alcune argomentazioni a suo tempo avanzate da Epicuro. Le cose che sono si muovono attraverso ciò che non è⁸³: molto vuoto infatti è diffuso e commisto agli atomi dell'aria. Quando l'aria si espanda e, per via della sua scarsa consistenza, acquisti vastità e ampiezza di circuito, rimangono in mezzo alle particelle d'aria dei vuoti piccoli e sottili, e gli atomi sparsi qua e là occupano un grande spazio; quando invece l'aria si raccolga e si comprima in uno spazio ristretto, e gli atomi si serrino fra loro comprimendosi con violenza, ecco che lasciano al di fuori un vasto spazio, e producono grandi intervalli di vuoto. Questo avviene nella notte, per via del raffreddamento; infatti il calore allenta, divide e dissolve le condensazioni, perciò i corpi in ebollizione, quelli alio stato pastoso, quelli allo stato fluido occupano uno spazio maggiore, mentre al contrario i corpi che si consolidano per il freddo si rapprendono insieme e si concentrano lasciando dei vuoti tutt'intorno nei recipienti che li contengono e nei luoghi da cui si sono ritirati.

Ora, la voce, quando nel suo moto urta contro molti corpi riuniti insieme, o si vanifica del tutto, o subisce interruzioni, ostacoli, soste; al contrario, nel vuoto e in uno spazio privo di corpi giunge all'udito con un corso facile e continuo, senza urti, conservando la sua chiarezza per la velocità pari a quella del pensiero. Si può vedere, infatti, come anche i vasi vuoti, quando siano

percossi, riecheggino meglio ai colpi ed emettano un suono lungo, e spesso rendano anche una grande risonanza che si diffonde tutt'in giro; mentre invece il recipiente ch'è ripieno di un corpo solido o anche di un liquido è spesso muto e senza voce, perché la voce non trova una strada o uno spazio per cui diffondersi. Tra i corpi stessi, l'oro e la pietra sono deboli di voce e poveri di suono per il loro spessore, e spengono rapidamente ogni suono entro di sé; mentre risuonante e ciarliero è il bronzo, che è ricco di vuoti e leggero e sottile di spessore, perché non è formato da molti corpi per compressione reciproca, ma ha in sé una abbondante mistione di vuoto cedevole⁸⁴ che offre facile passaggio ai movimenti e, accogliendo benevolmente la voce, la rinvia, fino a che qualcuno, toccando il bronzo, non arresti il suono per la sua strada e lo annulli⁸⁵. Allora in questo caso, di fronte alla barriera, la voce si arresta e cessa dai procedere oltre.

Mi sembra, disse, che questa sia la causa del fatto che la notte è così echeggiante di suoni, e assai meno il giorno; proprio perché questo, con il riscaldamento e la dilatazione dell'aria, rende piccoli⁸⁶ gli intervalli fra gli atomi⁸⁷.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, IV, v. 526 segg.

Anzitutto bisogna riconoscere che anche la voce è di sostanza corporea, e così il suono, giacché possono provocare un urto sull'organo dell'udito. E poi la voce consuma spesso le fauci e il grido nell'uscire ci irrita i canali. Né può sfuggirti che cosa porti via di forze corporee, che cosa detragga ai nervi degli uomini e alle loro forze un discorrere continuo, prolungato dallo splendore dell'aurora alla nera ombra della notte, soprattutto se fatto a gran voce; necessariamente la voce deve essere corporea, se col dire molte cose si perde una parte del proprio corpo...

v. 552 segg.

Quando dunque emettiamo queste voci dal profondo del nostro corpo e le mandiamo fuori dalla bocca, le articola l'agile lingua, artigiana delle parole, e dà ad esse forma con l'aiuto delle labbra. Quando non è molto lungo lo spazio da cui ci perviene, una volta partita, una qualsiasi voce, si devono necessariamente udire a perfezione le parole, e discernerele articolatamente, perché il simulacro conserva la sua struttura e la sua figura. Ma, se lo spazio interposto è più lungo del dovuto, le parole si confondono attraverso il gran tratto d'aria, e la voce, mentre trasvola per l'aria, si perde; per cui avviene che si possa avvertire il suono, ma senza distinguere il signincato delle parole; a tal punto la voce giunge confusa e impedita... Quella parte delle voci che non viene a urtare contro le nostre orecchie si porta oltre e si disperde, diffusa

vanamente per l'aria. E parte di essa poi, urtando contro i corpi solidi e respinta da essi, ci riporta indietro il suono, e talvolta ci inganna con una parvenza di parola.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 25, 1121b (324 Us.).

... il discorso che fa circa il gusto, quando dice che non l'oggetto esterno è dolce, ma che si verifica una simile affezione e un simile movimento in relazione al nostro gusto.

TERTULLIANO, *De an.*, 43 (325 Us.).

Gli Epicurei affermano che il sonno è una diminuzione dello spirito vitale.

PLUTARCO, *Quaest. conv.*, VIII, 10, 734 d (326 Us.).

Non so come... riprese... il discorso intorno ai sogni, dicendo che essi sono fallaci e menzogneri soprattutto nei mesi in cui cadono le foglie.

PLUTARCO, *Quaest. conv.*, VIII, 10, 734 f (326 Us.).

Favorino... riuscì a purificare e a far brillare un antico discorso di Democrito quasi liberandolo da fumo che l'offuscasse; e ripropose questa opinione popolare, che i simulacri, come dice Democrito, penetrino profondamente, attraverso i pori, nei nostri corpi, e poi tornando su producano quelle visioni che abbiamo nel sonno. Essi arrivano a noi proveniendo da ogni tipo di realtà, da suppellettili, vesti, piante, soprattutto da altri esseri viventi per via del moto e del calore di questi; e non solo portano in sé impresse somiglianze della stessa forma di quei corpi — così crede Epicuro, che segue fino a questo punto Democrito, ma qui poi lascia da parte la sua dottrina — ma anche riproducono e traggono con sé i riflessi dei moti dell'anima e dei propositi, dei costumi, delle affezioni di ciascuno⁸⁸.

Scholia in Lucanum, VII, 8, p. 221, 1 segg. Us. (327 Us.).

Dice Epicuro che gli atomi si insinuano nelle nostre anime con immagini dei corpi, e che nel riposo noi vediamo anche le azioni che abbiamo compiuto o quelle che compiremo.

TERTULLIANO, *De anima*, 46 (328 Us.).

I sogni furono ritenuti assolutamente fallaci da Epicuro, che esentava la divinità da ogni preoccupazione, dissolvendo l'ordine delle cose e confondendo tutto in una generale passività, in quanto esposto alla sorte e al caso⁸⁹.

AEZIO, V, 3, 5, p. 417 Diels (329 Us., 161 Arr.²).

Anche questo è un punto su cui le opinioni degli autori sono incerte, se la

generazione si effettui per via del solo seme paterno... o se sia anche da quello della madre, come... ritenne Epicuro⁹⁰.

CENSORINO, *De die nat.*, 6, 2 (331 Us.).

Gli stoici dicono che il feto prende forma in una volta... e v'è chi ritiene che ciò avvenga per opera della stessa natura, come Aristotele ed Epicuro.

AEZIO, V, 16, 1, p. 426 Diels (332 Us.).

Democrito ed Epicuro ritengono che il feto, nell'utero, si nutra attraverso la bocca, ragion per cui, appena nato, subito corre con la bocca alla mammella. Anche nell'utero infatti vi sono come dei capezzoli e delle bocche alle quali il feto si nutre.

CENSORINO, *De die nat.*, 4, 9 (333 Us.).

Democrito di Abdera ritenne che originariamente gli uomini derivino dall'acqua e dal fango. Non molto diversamente pensò Epicuro: questo credette infatti che dal fango riscaldato si generassero come degli uteri attaccati a terra con radici, e che questi offrissero ai bambini nati da essi, per opera spontanea della natura, un congenito succo di latte; questi poi, così allevati e divenuti adulti, furono all'origine della propagazione del genere umano.

AEZIO, V, 19, 2, p. 430 Diels (p. 261 Bignone).

Epicuro e la scuola, per il quale esso (= il cosmo) è generato, ritengono che gli animali nascano per trasformazione gli uni dagli altri; essi sono infatti parte del cosmo, come dicono anche Anassagora⁹¹ e Euripide⁹².

IL LINGUAGGIO

ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 24 (334 Us.).

E cade a proposito... un discorso difficile e oscuro, quello sulla natura dei nomi: se essi, come credette Aristotele, siano per posizione... o, come credette Epicuro, o come, differentemente, credono anche gli stoici, siano per natura, cioè perchè i primi uomini prorompevano in determinate voci rispondenti alla realtà delle cose.

PROCLO, *In Cratylum*, 16, p. 5, 25 Pasquali (335 Us.).

Furono dell'opinione di Cratilo Pitagora ed Epicuro...

ivi, 17, p. 7, 23 segg.

Epicuro credeva che i nomi esistessero per natura (nel secondo dei sensi di quest'espressione⁹³), come atti primordiali della natura, così come la voce e la

vista, e che il dar nomi fosse atto naturale allo stesso modo che il vedere e l'udire; sì che anche il nome è opera di natura... Infatti Epicuro diceva che essi (i primi inventori dei nomi) non li inventarono per atto di scelta intelligente, ma mossi puramente da impulso naturale, come chi tossisca o starnutisca, mugoli o si lamenti.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, v. 1027 segg.

La natura poi spinse gli uomini ad emettere i vari suoni del linguaggio, e il bisogno creò i nomi delle cose. Non in modo diverso vediamo la debolezza infantile della lingua spingere il bambino al gesto facendo sì che mostri col dito le cose che ha dinanzi...

ivi, v. 1040 segg.

Perciò ritenere che un uomo abbia potuto a un dato momento assegnare un nome a ciascuna cosa, e che da ciò gli uomini abbiano poi appreso inizialmente i vocaboli, è pura stoltezza: come costui da solo avrebbe potuto designare tutte le cose con particolari termini ed emettere i suoni vari del linguaggio, mentre si pensa che tutti i suoi contemporanei non ne fossero capaci? Inoltre, se ancora gli altri uomini non si erano serviti della parola per comunicare fra loro; donde poté venire in lui la nozione dell'utilità di questa, e da chi gli fu dato il potere originario di sapere e veder chiaramente con la mente che cosa voleva fare? E poi lui solo non avrebbe potuto costringere molti, vincerli o obbligarli a imparare i nomi delle cose...

ivi, v. 1055 segg.

Ma infine, è così sorprendente che il genere umano, dotato di voce e di possibilità di linguaggio, abbia designato le varie cose con un nome a seconda delle sue impressioni, dal momento che le stesse bestie incapaci di parola, le stesse fiere emettono voci dissimili e varie quando hanno dolore o timore o quando esultano di gioia?⁹⁴.

DIOGENE DI ENOANDA fr. 11 Grilli (165 Arr.²)⁹⁵.

E così per il linguaggio — intendo i nomi e le espressioni in cui gli «uomini» nati dalla terra articularono le prime voci — non bisogna credere che ne sia stato maestro Ermete, come alcuni dicono: è, questa, un'evidente stoltezza. Ma neanche bisogna credere a quei filosofi i quali ritengono che i nomi furono imposti alle cose per convenzione e per insegnamento, perché gli uomini potessero avere dei «simboli» li con i quali spiegarsi facilmente tra loro. Ciò è infatti ridicolo, anzi è più ridicolo di ogni altra ridicolaggine; a parte il fatto che non è poi possibile che uno solo abbia «rac»colto insieme una così stragrande moltitudine di parole, e allora non c'erano neppure...⁹⁶ e neppure le

lettere esistevano quando non c'erano i <suoi>ni; perché esse esistano occorrono anche i suoni, per poterle raccogliere ordinatamente. Né è possibile che, dopo averle raccolte, questi le insegnasse alla maniera di un maestro, dato di più <gli> alla ba> cchetta, e, passando in rassegna tutte le cose, disponesse che una cosa si chiamasse pietra, una legna, un'altra uomo.

L'ANIMA: PSICOLOGIA, ESCATOLOGIA

AEZIO, IV, 7, 4, p. 393 Diels (336 Us.).

Democrito ed Epicuro dicono che l'anima, essendo distruttibile, perisce insieme col corpo.

LATTANZIO, *Div. inst.*, III, 17, 33 (ivi, Us.).

Che dire di quell'argomento, che ' tutto falso, poiché le anime in realtà non periscono? «Al contrario» dice Epicuro «l'anima, così come nasce col corpo, deve perire insieme con esso»⁹⁷.

ivi, VII, 13, 7.

È falsa quell'opinione di Democrito, di Epicuro e Dicearco, circa la dissoluzione dell'anima⁹⁸.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, 746 segg.

Ma inline, perché la feroce violenza è legata alla triste stirpe dei leoni, e l'inganno lo è a quella delle volpi, e la pavidità a quella dei cervi? giacché viene dagli antenati ed è un timore ancestrale quello che fa loro tremare le membra. E tutte le altre realtà di questo tipo, perché mai si ingenerano nelle membra fin dall'origine dell'età e del sentire, se non perché le forze dell'anima, determinata dal seme e dalla stirpe, cresce in ciascuno in corrispondenza del corpo? Se l'anima fosse immortale, e solesse trasmigrare da un corpo a un altro, gli esseri animali avrebbero tendenze mescolate: e spesso il cane di stirpe ircana fuggirebbe l'assalto del cornuto cervo, lo sparviero tremerebbe fuggendo per l'aria al giungere della colomba, gli uomini sarebbero privi di ragione e possiederebbero la ragione le selvagge stirpi delle fiere... E in che modo l'anima potrebbe, una volta che le sue forze si siano consolidate insieme con quelle del corpo, raggiungere il desiderato fiore dell'età, se non si ammette ch'essa fin dalla sua prima origine è strettissimamente connessa al corpo? perché mai essa aspira ad evadere dalle membra invecchiate? forse teme di rimanere chiusa in un corpo putrefatto, e che questa sua dimora, stanca per il lungo spazio di età, la seppellisca? Ma se fosse immortale non esisterebbe pericolo di sorta.

SESTO EMP., *Adv. math.*, IX (*phys.*, I), 72 (337 Us.),

(le anime) permangono di per sè⁹⁹, e non, come dice Epicuro, una volta sciolte dal corpo si dissolvono per l'aria come fumo.

GIAMBLICO presso STOBEO, *Ecl. phys.* 1, 43, p. 384 Wachsm. (ivi, Us.).

Se l'anima è diffusa nel corpo, e si trova in esso racchiusa come il vento in un otre; o è commista ad esso e in esso si muove come il pulviscolo nell'aria, che si rende visibile filtrando attraverso le imposte, è chiaro che esce dal corpo e uscendone è sbattuta qua e là e si dissolve, come affermano Democrito ed Epicuro.

Gnomologium Parisinum graecum, 1168, fol. 115 r =

MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.*, 627 Combefis, *P.G.* XCI, col. 904 (339 Us.).

Per tutto il resto possiamo procurarci sicurezza; ma nei confronti della morte, tutti noi uomini abitiamo in una città priva di mura¹⁰⁰.

CICERONE, *De fin.*, II, 31, 100 (338 Us.).

scrisse spesso, sia con molte parole, sia brevemente e in forma concisa in quel libro che ho ora citato¹⁰¹, che la morte non è niente per noi.

IPPOLITO, *Refut.*, 22, 5, p. 572, 14 Diels (340 Us.).

Egli sostiene che le anime degli uomini si dissolvono con i corpi così come son nate con essi: esse infatti sono sangue, sangue che, se sgorga fuori o si corrompe, causa la morte dell'uomo. Conseguo a ciò che non ci sono né giudizi né tribunali nell'Ade, cosicché ciò che si è compiuto nella vita senza che nessuno se ne sia accorto resta assolutamente impunito.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, v. 991 segg.

Ma certo, tutte quelle cose che ci si racconta esistano nel profondo Acheronte, tutte si verificano per noi nella vita. Non è il misero Tantalo che, come è fama, teme, irrigidito da vano terrore, il grande sasso che lo sovrasta: è piuttosto il timore degli dèi che opprime durante la vita i mortali stolti, i quali temono i colpi che a ciascuno possa portare la sorte. Né sono gli uccelli che assalgono Tizio giacente sull'Acheronte — e potrebbero poi trovare nel suo pur grande petto di che frugare per tutta l'eternità? — giaccia egli pure con l'estensione corporea più grande che si possa pensare, neanche se con le sue membra distese occupasse non dico nove iugeri, ma l'estensione di tutta la terra, potrebbe offrire col proprio corpo cibo per tutta l'eternità! Tizio è per noi colui che gli uccelli lacerano mentre giace nell'atto dell'amore, o che, in una qualsiasi bramosia, l'ansiosa angoscia divora e gli affanni dilanano. Sisifo

l'abbiamo nella nostra vita davanti ai nostri occhi: è colui che aspira avidamente a ottenere dal popolo i fasci e le crudeli scuri, e si ritira sempre vinto e triste; l'ambire a un potere ch'è sempre vano e mai si ottiene, e in ciò sempre soffrire i più duri affanni, questo è il vero spingere con sforzo per l'erta contrapposta del monte il masso che poi di nuovo dal vertice torna indietro e precipita al piano¹⁰².

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 24, 18 (341 Us.).

Non sono tanto sciocco da riprendere qui la filastrocca epicurea secondo cui sono vane le paure degli inferi, che la ruota di Issione non si volge, né il sasso è spinto da Sisifo sul monte che gli si erge di contro, né le viscere di alcuno possono nello stesso giorno esser lacerate e riformarsi. Nessuno è tanto bambino da temere Cerbero e le tenebre e la forma spettrale di coloro che ormai non sono più che nude ossa¹⁰³.

LATTANZIO, *Div. inst.*, III, 17, 42 (ivi, Us.).

Epicuro dice... che non bisogna temere le pene degli inferi, perché le anime con la morte si dissolvono, né vi sono inferi di sorta.

LATTANZIO, *ivi*, VII, 7, 13 (IVI, Us.).

Zenone stoico insegnò che gli inferi esistono, e che le sedi déi pii sono separate da quelle degli empi¹⁰⁴; che quelli abitano regioni tranquille e dilettevoli, questi al contrario pagano il fio in luoghi tenebrosi e in orride voragini di fango. E la stessa cosa ci rivelano i profeti. Epicuro dunque errò nel ritenere che tutto questo sia finzione déi poeti e nell'interpretare come propri di questa vita tutti i tormenti che arrecano quelle pene infernali.

METEOROLOGIA, ASTRONOMIA

AEZIO, V, 20, 2, p. 432 Diels (342 Us.).

Democrito ed Epicuro (non ammettono che siano esseri viventi) i corpi celesti.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 27, 1123 a (ivi, Us.).

Chi dunque mette in dubbio le cose universalmente credute e lotta con l'evidenza? non forse... chi dice che non sono esseri animati il sole né la luna, cui tutti gli uomini fanno sacrifici e tributano preghiere e onori?

AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII, 41 (343 Us.).

Non erano forse famosi in Atene sia gli Epicurei, che affermavano non aver gli déi cura alcuna delle cose umane, sia gli stoici che, sostenendo l'opinione

contraria, affermavano tutte le cose esser rette e protette da déi tutelari? E perciò mi meraviglio che Anassagora sia stato accusato perché aveva detto che il sole è una pietra infuocata, negando che fosse un dio, mentre Epicuro nella stessa città ebbe somma gloria e visse in tutta sicurezza pur non credendo che non solo il sole nà alcuno degli astri sia una divinità, ma addirittura che non abbiano dimora nell'universo ne Giove ne alcun altro degli déi cui possano giungere le preghiere e le suppliche degli uomini.

AEZIO, II, 20, 14, p. 350 Diels (343 Us., 167 Arr.²).

Epicuro dice che il sole è tanto grande quanto appare, o di poco più grande o più piccolo.¹⁰⁵.

DEMETRIO LACONE, p. 65 De Falco (169 Arr.²).

è possibile infatti che il sole sia una specie di disco di carbone e molto sottile¹⁰⁶.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, v. 660 segg.

...si raccolgono i fuochi, e molti semi di ardore son soliti confluire insieme a una data ora, facendo sempre nuovamente rinascere il lume del sole. È fama che, dall'alto del monte Ida, si vedano, al nascere del giorno, i fuochi prima star dispersi, poi radunarsi come in globo e formare il disco del sole. E non deve meravigliare il fatto che questi semi di fuoco possano in un momento così precise riunirsi a creare lo splendore del sole; molte cose vediamo infatti, in tutta la natura, verincarsi in un tempo dato¹⁰⁷.

SERVIO, *In Aen.*, IV, 584 (346 Us.).

Secondo gli Epicurei, che soltamente dicono che il sole consta di atomi, e nasce e muore insieme col giornc.

SERVIO, *In Georg.*, I, 247 (ivi, Us.).

poiché gli Epicurei dicono che il sole non se ne va nell'altro emisfero, ma sempre... (al momento del suo sorgere?)¹⁰⁸ si raccolgono le scintille e si forma il disco del sole.

DIODORO SICULO, XVII, 7, 4 (346 add. Us., p. 354).

Su questo monte¹⁰⁹ avviene un fenomeno particolare e straordinario. Quando sulla sommità della vetta sorge la costellazione del cane, tale sommità è al di sopra del soffio dei venti per la tranquillità dell'aria circostante: si vede allora sorgere il sole ancora di nottetempo, e lo si vede mandare i suoi raggi non in figura circolare, ma come una fiamma dispersa in più luoghi, si che sembra che l'orizzonte sia toccato da molti fuochi: poi dopo poco tutti questi

fuochi si raccolgono a formarne uno solo grandissimo, fino a raggiungere l'estensione di tre plettri: a questo punto ormai è sorto il giorno, e il sole, mostrandosi nella sua completa grandezza, effettua anche tutte le condizioni perché il giorno ci sia.

CLEOMEDE, *Cosmographia*, II, 1, p. 162 Ziegler (346 add. Us., PP. 354-55).

Eppure, oltre a tutte le altre assurdià, disse anche che gli astri al loro sorgere si accendono, al loro tramontare si spengono... Ma è per aver creduto a una favoletta da vecchie (gli Iberi raccontano che il sole tuffandosi nell'Oceano fa uno stridore spegnendosi, come di ferro rovente che cada in acqua¹¹⁰) che egli è giunto a una tale convinzione, primo fra gli uomini e solo, scoprendo il vero! E non capì nemmeno che ogni parte del cielo ha la stessa distanza della terra, ma suppose che il sole si tuffasse nel mare e poi sorgesse dal mare ad oriente, e fosse acceso dall'acqua della parte d'oriente, spento dall'acqua dalla parte d'occidente. Queste scoperte fece la sacra sapienza di Epicuro!

GIUNIO FILARGIRIO, *In Verg. Georg.*, II, 478, p. 248 Ursini (347 Us.).

Vari sono i tipi di eclissi, secondo Epicuro, il quale dice che non si deve ammettere una sola causa del fatto che il sole si eclissa, ma molte: può avvenire ciò perché si spenga, perché si allontani, perché un qualche corpo lo nasconda¹¹¹.

TEMISTIO, *Paraphr. in Arist. Anal. Post.*, p. 40, 25 segg. Wallies (ivi, s.).

Non è possibile che la stessa persona abbia insieme opinione e scienza intorno allo stesso fenomeno: in questo caso si dovrebbe dire che ritiene in pari tempo che la stessa cosa ammetta e non ammetta di essere altrimenti da com'è. Ma in realtà in una persona c'è pura opinione intorno a tale oggetto, in un'altra c'è scienza. così in Epicuro era pura opinione quando egli diceva che il sole è soggetto ad eclissi perché la luna si interpone, ma che la cosa può verificarsi anche in altri modi; mentre in Ipparco¹¹² era scienza.

AEZIO, III, 4, 5, p. 371 Diels (349 Us.).

Dice Epicuro che (le nuvole e la pioggia) son prodotte dagli atomi; e che la grandine e la pioggia assumono forma rotonda perché plasmate dal lungo tragitto.

AEZIO, III, 15, n, p. 381 Diels (350 Us., 172 Arr.²).¹¹³.



Un foglio di papiro del Πεύσ εφείας di Filodemo

(Napoli, Museo Nazionale).

LUCREZIO, *De rer. nat.*, VI, v. 535 segg.

Apprendi ora quale sia la causa del terremoto. Devi anzitutto pensare che la terra, nel suo interno come alia superficie, è tutta piena di spelonche piene di vento, e reca nel suo grembo molti laghi e molte cavità, e rupi e sassi scoscesi; e bisogna credere che vi siano molti fiumi nascosti sotto il dorso della terra, che trascinano impetuosamente i loro flutti e con essi sassi sommersi. L'evidenza infatti vuole che si debba pensare la terra dovunque simile a se stessa. Se tu colleghi fra loro questi fatti e ragioni in base ad essi, vedrai che la terra trema alla superficie, scossa da grandi crolli, proprio quando nel suo interno il tempo fa crollare ingenti spelonche: cadono allora monti interi, e da quel punto d'improvviso con grande scuotimento si propagano fortissimi fremiti... Inoltre, quando il vento, che sta raccolto nelle cavità sotterranee della terra, si porta precipitosamente tutto da una parte, e spinge, urtando le profonde caverne con grande forza, la terra s'inclina della parte ove preme la forza protesa del vento: allora le case che son costruite sulla superficie della

terra, tanto più quanto più alte si ergono verso il cielo, anch'esse pendono minacciose, inclinate dalla stessa parte... E anche questa può essere un'altra causa del grande tremore: che un vento, una massa d'aria spirante con la più grande forza, sorto che sia dall'interno o al di fuori della terra, irrompa nelle caverne che sono in questa, e frema volgendosi nella profonde spelonche con grande tumulto, poi erompendo con violenza si precipiti fuori e, spaccando la terra per grande profondità, apra un gigantesco baratro: così accade a Sidone siria, così in Ege nel Peloponneso¹¹⁴.

GLI DEI

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 16, 43 segg. (352 Us., 174-176 e 194 Arr.²).¹¹⁵

... Vedete 44. così gettata in forma eccellente la base di tutta la questione. Dal momento che tale credenza non è stata introdotta in virtù di una qualche istituzione, o costumanza, o legge, ma è un fermo consenso di tutti dai primo all'ultimo uomo, bisogna necessariamente concludere che esistono gli dèi, poiché ne abbiamo in noi insita... la nozione. E poiché ciò vale ugualmente sia per i filosofi, sia per la gente comune e indotta, dobbiamo anche ammettere che questa prenozione o anticipazione degli dèi... riguarda anche la credenza ch'essi siano beati e immortali. Anche questa informazione 45. circa gli dèi ci ha dato la natura, e ce l'ha scolpita nella mente in questa forma, perché li riteniamo felici ed eterni...

Se ci ponessimo solo come scopo il venerare piamente gli dèi e il liberarci dalla superstizione, non ci sarebbe bisogno di aggiungere altro. La natura superiore degli dèi sarebbe venerata dalla pietà degli uomini in quanto eterna e sommamente felice — è giusto che sia oggetto di venerazione tutto ciò ch'è superiore — e sarebbe soppresso ogni timore della forza o dell'ira degli dèi: e chiaro infatti che ogni ira, ogni benevolenza è estranea a una natura immortale e beata, e una volta negate queste non ci rimane più alcun timore che possa incombere su di noi da parte degli dèi superni. Ma, per meglio fondare questa opinione, la nostra mente chiede di sapere quale sia la forma, il tipo di esistenza, i moti dell'intelligenza nella divinità.

Sulla forma degli dèi, già la natura in parte ci ammonisce 46. e in parte ci ammaestra la ragione. Sappiamo dalla natura che tutti gli uomini di tutte le stirpi non hanno altra immagine degli dèi se non quella umana. Quale altra forma, se non questa, appare ad alcuno, nel sonno come nella veglia? Ma, per non ricorrere a spiegazione ogni volta alle nozioni innate¹¹⁶, diremo che la ragione stessa afferma ciò. Dal momento 47. che alla natura superiore a tutte le altre, sia perché è beata sia perché è eterna, conviene anche l'essere sommaramente bella, quale composizione di membra, quale conformazione di

lineamenti, quale figura o forma può essere più 48. bella della umana?... Se la figura dell'uomo supera per bellezza quella di qualsiasi altro essere vivente, ma la di vinità è un essere vivente, essa è certo di quella figura che fra tutte è la più bella¹¹⁷. poiché sappiamo che gli déi sono sommamente felici, e nessuno può esser felice senza virtù, né la virtù può sussistere senza la ragione, né la ragione può trovarsi se non nella forma umana, bisogna ammettere che gli déi sono della stessa conformazione degli uomini. E 49. tuttavia questa loro conformazione non è corpo ma quasi corpo¹¹⁸, non è sangue ma quasi sangue... Epicuro, che non solo ha visto con la mente le cose nascoste e quasi occulte, ma tratta di esse come se le toccasse con mano, ci insegna che Tessenza e la natura degli déi è tale che essi in primo luogo non sono distinti dai nostri sensi, ma dalla nostra mente, e non per la loro solidità né in base alla loro determinata entità numerica¹¹⁹ come quegli oggetti che, per la loro stabilità, egli chiama στερέμνια, solidi; ma, poiché i loro simulacri sono concepiti da noi per somiglianza e nel loro fluire¹²⁰, dal momento che una infinita serie di simulacri del tutto simili si produce da innumerevoli atomi e giunge fino a noi¹²¹, la nostra intelligenza e la nostra mente, con il più grande piacere fisse e intente a quei simulacri, riescono ad afferrare quale sia la natura dell'essere eterno e felice.

Grandissima è poi l'essenza dell'infinito e altamente degna 50. della più grande e diligente attenzione; e bisogna comprendere bene come tale sia la sua natura che tutte le cose si corrispondono esattamente, le uguali alle uguali. Epicuro chiama ciò ισονομία, cioè retta distribuzione¹²². Per tale ragione avviene che quanta è la moltitudine degli uomini altrettanta deve essere, e non minore, quella degli déi immortali; e se le forze dissolventi sono innumerevoli, infinite devono essere ugualmente quelle preservanti.

Voi siete anche soliti chiederci quale sia la vita degli déi, che genere di esistenza essi conducano. Ovviamente, 51. una vita tale che non se ne possa pensare una più facile, più ricca di tutti i beni. La divinità infatti non agisce, non è implicata in occupazioni di sorta, non si prodiga in alcuna opera, gode della sua sapienza e della sua virtù, e sa con assoluta certezza che sarà sempre immersa in piaceri insieme eccelsi ed eterni. Una tale divinità ben a ragione possiamo dirla beata; mentre la divinità come la concepite voi è affaticatissima¹²³. Se la divinità si identifica col mondo 52. stesso, che cosa può esservi di meno tranquillo che il muoversi con straordinaria velocità intorno all'asse del cielo senza mai arrestarsi un solo attimo?¹²⁴ ora, nulla può esser felice se non goda anche tranquillità. Oppure, se nello stesso mondo vi è un dio che regge, sta al timone¹²⁵ che garantisce la continuità al corso degli astri, ai mutamenti delle stagioni, alla vicissitudine e all'ordine dei fenomeni, e che, vigilando sulla terra e sul mare, protegge i beni e la vita degli uomini, certo

quel dio si trova implicato in attività moleste e faticose. Ma noi riteniamo che la vita felice stia nella sicurezza dell'animo e nell'essere libero da ogni compito. 53

Colui che ci ha insegnato tutte le altre cose già dette, ci ha insegnato anche che l'universo è un prodotto puramente naturale, e che non ha avuto bisogno di essere costruito ad arte; e che si produce così facilmente questo, che voi negate possa verificarsi se non per solerte operosità divina, che anzi la natura ha prodotto, produce, produrrà innumerevoli mondi. E in quanto non riuscite a capire come la natura possa, senza il concorso di un'intelligenza, attuare tutto questo, fate come gli autori di tragedie: ricorrete agli dèi perché non riuscite a trovare una soluzione all'intreccio. Ma non avreste bisogno della loro opera, se vi rendeste ben conto della sterminata e immensa grandezza delle plaghe 54. dell'universo in ogni sua parte, grandezza in cui l'animo, sprofondandosi e inoltrandosi proteso, erra così largamente e lungamente da non riuscire mai a scorgere un'ultima sponda su cui potersi arrestare. In questa infinita immensità di larghezze, lunghezze, profondità, volteggia una innumerevole quantità di atomi, che, pur separati dal vuoto, si raggiungono tuttavia sì da aderire gli uni agli altri e da formare, agganciandosi fra loro, realtà continue; da ciò si producono quelle forme e figure che voi credete non possano effettuarsi se non con mantici e incudini¹²⁶. In tale modo voi ci avete posto sul collo un padrone eterno, da temere giorno e notte. E chi non potrebbe temere un ciò che tutto prevede e tutto pensa, e di tutto si accorge, e tutto ritiene di sua pertinenza, curioso e carico di mansioni? Di qui è 55. derivata in primo luogo quella vostra necessità fatale, che voi chiamate *εμπαμένην*, destino¹²⁷, per cui affermate che tutto ciò che avviene scaturisce da un'eterna ragione e da una catena ininterrotta di cause. Ma che conto bisogna tenere di quella filosofia alla quale, come alle vecchiette e agli ignoranti, tutto sembra che avvenga per destino? In secondo luogo ne è conseguita quella vostra *μαντική*¹²⁸ o, come si dice in latino, divinazione, per via della quale, se volessimo darvi ascolto, ci riempiremmo di tanta superstizione da indurci a venerare gli aruspici, gli auguri, gli indovini, i poeti, gli interpreti dèi sogni. Ma noi invece, 56. poiché Epicuro ci ha riscattati e resi liberi da questi timori, non abbiamo timore di quegli dèi, che ben sappiamo esser tali da non procurare a sé né esigere da altri alcuna sofferenza, e piamente e santamente veneriamo la loro natura che eccelle e supera la nostra.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 37, 105 (195 Arr.²)¹²⁹.

così infatti tu dicevi, che la forma¹³⁰ divina non si coglie con i sensi ma col pensiero; che non vi è in essa alcuna solidità, né essa permane nella sua determinata entità numerica¹³¹; e che la visione che ne abbiamo è tale ch'essa

si può cogliere in virtù della sua somiglianza e del suo fluire¹³², né mai cessa di pervenire a noi questo flusso che emana da infiniti corpi simili¹³³; e da questo deriva che la nostra mente, in ciò fissa, consideri quella natura beata ed eterna.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 39, 109 (p. 234, nota, Us.).

Si forma un fluire continuo di immagini¹³⁴, sì che di molti elementi risulta alla nostra conoscenza visiva un'immagine sola... Egli dice: «è l'infinità numerica degli atomi che ne fornisce sempre di nuovi». Ma forse quella stessa infinità numerica potrà forse anche garantire a tutte queste forme il carattere dell'eternità? Ti rifugi nell'equivalent e distribuzione¹³⁵ e affermi che, poichè da un lato vi è una natura mortale, deve in pari tempo esservene anche una immortale.

FILODEMO, *De pieàte*, fr. 118, p. 134 Gomperz (192 Arr.²).

E <ho detto> che dal momento che le na<ture> di quegli stessi simulacri possono avere una <cos>tituzione simile o risultante identica nella sua individualità numerica anche se si compia attraverso il supera <mento> di tutte le realtà frapposte, egli (Epicuro) in un caso dice ch'è la costituzione loro propria, <nell'altro> che è formata di elementi <simili> ¹³⁶.

FILODEMO, *De dis*, III, col. IX, 22 segg., p. 28 Diels (193 Arr.²).

Né bisogna concepire gli dèi come inseparabili dagli astri ed erranti insieme < con questi >; ma, siano pure lontani quanto si voglia i corpi che li < gene > rano, i simulacri, superando la distanza frapposta, vengono a colpirci con < giunti >... Per questo < Epicu > ro dice che talvolta essi sono formati degli stessi elementi...¹³⁷.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, v. 1161 segg.

Non é difficile spiegare a parole per qual ragione la venerazione degli dèi si sia divulgata per gran moltitudine di genti, si da riempire le città di altari... Le genti mortali già allora vedevano le bellissime figure degli dèi da svegli, ma ancor più in sogno, in forma meravigliosamente ingrandita; e attribuivano ad essi facoltà di sentire, perché queste figure apparivano in atto di muovere le labbra ed emettere voci eccelse così come egregio era il loro aspetto, grande la loro potenza, e vita eterna; e, giacché le loro immagini giungevano loro costantemente e la loro forma restava sempre della stessa grandezza¹³⁸ pensavano che esseri di tale possanza non potessero esser vinti da nessuna forza. Così pensavano che avessero una sorte di gran lunga più felice della loro, non essendo certo mai tormentati dal timore della morte, anche perché si vedevano, nei loro sogni, compiere molte e mirabili opere senza che ciò costasse loro alcuna fatica. Inoltre si accorgevano che i movimenti del cielo si

verificavano secondo una regola fissa e che le stagioni si svolgevano con regolarità; non potendo giungere alla conoscenza delle cause di tutto ciò, trovarono una soluzione nel rimettere tutto agli dèi, e nel ritenere che tutte le cose fossero sospese a un loro cenno.

SESTO, *Adv. math.*, IX (*phys.*, I), 25 (353 Us.).

Epicuro crede che gli uomini abbiano tratto la nozione degli dèi dalle visioni che si hanno in sogno: poiché grandi simulacri di forma umana, egli dice, venivano durante il sonno a urtare contro di essi, cominciarono a concepire l'idea che nelle realtà sussistano dèi antropomorfi.

SESTO, *Adv. math.*, X (*phys.*, II), 45-46.

Anche a questo proposito essi (☒ gli Epicurei) dicono che l'inizio della convinzione che gli dèi debbano esistere derivò o dalle immagini che si presentavano durante il sonno o dalle cose che si contemplavano nell'universo; e che la convinzione che la divinità sia eterna, indistruttibile e di perfetta felicità derivò da una inferenza dal genere umano. Come proprio per un ingigantimento della comune forma umana tramite l'immaginazione abbiamo ottenuto la figura del Ciolope, che non somiglia «a un uomo che si nutre di comune cibo, ma a una groppa selvosa di alti monti, quando tale appare in confronto agli altri»¹³⁹, così noi, prospettandoci un esame umano felice e beato e ripieno di tutti i beni possibili e portando queste nozioni all'estremo, siamo riusciti ad avere la nozione di un dio che è partecipe di tutto questo al più alto grado. Così gli antichi, nel rappresentarsi un uomo dalla lunga vita, finirono con l'estendere questo suo tempo di vita all'infinito, ricongiungendo al presente il passato e il futuro; e, pervenuti per questa via alla nozione dell'eternità, giunsero poi ad affermare che la divinità è eterna¹⁴⁰.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 34, 95 (352 Us.).

Voi dite che ci sono divinità maschili e femminili¹⁴¹.

AEZIO, I, 7, 34, p. 306 Diels (355 Us., 257 Arr.²).

(la natura) conferì e conferirà a loro tutti quegli attributi che sono loro convenienti¹⁴², afferrabili dal pensiero ma non incidenti negli organi sensori.

SESTO, *Pyrrh. Hypot.*, III, 218 (355 add. Us., p. 355).

Tra coloro che affermano esservi gli dèi, v'è chi accetta gli dèi della tradizione...¹⁴³ Epicuro afferma che la divinità è antropomorfa.

SESTO EMP., *Adv. math.*, IX (*phys.*, I), 178 (357 Us.).

Il dire che la divinità è priva di voce è assurdo e contrario alle nozioni

comuni. Però, se la divinità è dotata di voce, deve anche usarla, e perciò deve avere organi vocali, come i polmoni, l'arteria trachea, la lingua e la bocca. Il che è assurdo, e vicino alla mitologia di Epicuro¹⁴⁴.

QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, VII, 3, 5 (ivi, Us.).

Chi neghi che la divinità è uno spirito che si mescola con tutte le parti (dell'universo)¹⁴⁵, non dica poi che è falsa l'attribuzione, che Epicuro fa alla natura divina, di forma umana e di una sede fra i mondi.

AGOSTINO, *Ad Dioscorum epist.* CXVIII, 27 (352 Us.).

Questi (Epicuro) riteneva che ci siano immagini degli dèi che fluiscano dai corpi solidi, senza essere esse stesse solide, e che tali immagini erranti qua e là di loro moto spontaneo, col loro urtare nelle anime degli uomini, suscitino in esse la nozione del divino; certo pei il motivo che il corpo da cui le immagini fluiscono deve essere tanto più eccellente quanto più è solido! E perciò ne risultò fluttuante e vacillante, come essi stessi dicono¹⁴⁶, la stessa opinione secondo cui egli affermava che la divinità è una determinata natura da cui fluiscono simulacri, al tempo stesso che non può, a sua volta, esser concepita che per mezzo di tali immagini che essa emana ed effonde; simulacri che da quella natura (che non so proprio fino a che punto Epicuro possa ritenere corporea e immortale, e perciò anche divina) muovono quasi in forma di vapore con emanazione continua, e giungono alle nostre menti, e vi entrano, producendo in noi la nozione della divinità o degli dèi. Costoro non credono infatti che vi possa esser altra causa del nostro pensiero se non il fatto che da quei corpi che sono oggetto del nostro pensiero vengono ed entrano immagini nella nostra mente... Tuttavia si dice che Democrito, nelle questioni naturali, differisca da 28. Epicuro in questo, che egli credette che nell'incontro degli atomi operi una qualche forza animale e spirituale; e per questa forza ritengo, egli diceva, che i simulacri siano partecipi di divinità, non però i simulacri di tutte le cose, ma quelli degli dèi in particolare; e che esistano i principi dell'intelletto in tutte quelle realtà cui attribuisce la divinità, e che siano realtà animate quei simulacri che possono giovarci o nuocerci; mentre invece Epicuro non pose fra i principi delle cose niente altro che gli atomi, cioè corpuscoli così piccoli da non poter essere divisi e da non poter essere percepiti con la vista o col tatto, e dall'incontro di tali corpuscoli ritenne essersi formati i mondi e gli esseri viventi e le anime stesse e gli dèi, i quali, di forma simile all'umana, non vivono in qualche mondo, ma fuori dei mondi e negli intervalli fra essi; e si rifiutò di ammettere che sia pensabile in alcun modo qualcosa di diverso dai corpi, mentre poi, per poterne garantire l'intelligibilità, affermò che, da tutte quelle cose che ritiene formate da atomi, fluiscono ed entrano nell'anima

simulacri più sottili che non quelli che arrivano agli occhi. Questo considera infatti causa del nostro poter vedere alcuni grandi simulacri, tali da abbracciare dall'esterno tutto quanto il mondo.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, v. 146 segg.

Non c'è alcuna ragione di credere che le sante dimore degli dèi siano in una qualsiasi parte del mondo. La natura sottile degli dèi, di gran lunga al di là della nostra capacità di sentire, è avvertita solo, e a mala pena, dalla mente: essa, sfuggendo al tatto e all'urto delle nostre mani, non può neanche toccare niente che sia tangibile da noi; non è lecito il tatto a ciò ch'è di per sé intangibile. Perciò anche le loro dimore devono essere diverse dalle nostre, tenui come lo sono i loro corpi... Quanto all'affermare che gli dèi abbiano di proposito allestito per gli uomini questo mirabile mondo, e che bisogna lodarli per questa loro encomiabile opera, e credere ch'essa sia eterna, e destinata a durare all'infinito; e inoltre che non è lecito, questo edificio stabilito dagli dèi per le stirpi umane, con antica saggezza, dall'eterno, smuoverlo con violenza dalla sua sede, e aggredirlo coi nostri discorsi e sconvolgerlo da cima a fondo — immaginare queste e altre consimili cose, Memmio, non è che pura follia. E quale premio potrebbe mai la nostra gratitudine far sperare a quegli esseri immortali e felici, sì da indurli a darsi tanto da fare per noi? Quale novità potrebbe mai allettarli, dopo tutta un'eternità di quiete, a desiderare di mutare la loro precedente vita? delle novità si gode quando lo stato precedente arreca svantaggio: ma in colui cui mai capitò nulla di spiacevole per tutto il tempo trascorso, avendo egli bene vissuto la sua vita, che cosa mai potrebbe far sorgere il desiderio della novità? Se noi non fossimo stati creati, qual danno ciò avrebbe potuto arrecare ad essi? o forse che la vita giaceva immersa in tristezza e tenebre fino a che non risplendè la prima generazione dell'universo,¹⁴⁷ Chiunque è nato, infatti, è naturale che voglia restare in vita fino a che il dolce piacere ve lo trattenga; ma a chi non ha mai gustato l'amore della vita, né mai fu nel numero dei viventi, nuoce forse qualcosa il non essere stato creato?

E inoltre, donde mai penetrò negli dèi l'idea e il modello della generazione delle cose, e donde negli dèi stessi si generò la nozione¹⁴⁸ dell'umanità, sì che sapessero e avessero chiaro nelle mente ciò che volevano fare; in che modo fu da loro conosciuto il potere insito nei principi, e che cosa questi fossero capaci di produrre col reciproco mutarsi della disposizione delle cose, se non fu la natura stessa a offrire il modello della generazione? I primi elementi delle cose, infatti, in gran numero e in vari modi movendosi da tempo infinito, son soliti riunirsi insieme in virtù degli urti reciproci e del loro peso in tutte le possibili forme, e tentare ogni tipo di produzione cui possano dar luogo col loro

incontrarsi: sì che non c'è da meravigliarsi se vennero a incidere in tali disposizioni e in tali tramiti quali formano ora, sempre rinnovandola, la realtà dell'universo¹⁴⁹.

ivi, V. 195 segg.

Anche se non sapessi quali sono i principi primi della realtà, pure oserei dedurre questo anchs semplicemente dallo studio dei fenomeni celesti, e addurre a conferma anche altre prove: che la natura non è stata assolutamente fatta per noi per mano degli dèi. Di tante manchevolezze essa è marcata¹⁵⁰! Di quanto copre il grande giro del cielo, anzitutto, monti e selve abitati da fiere hanno occupato avidamente una parte, e un'altra la occupano le rupi, le vaste paludi, il mare che tiene lontane tra di loro le coste. Inoltre, due parti quasi le sottrae ai mortali il fervido ardore e il gelo assiduo. E ciò che rimane della terra, anche quello la natura con la sua forza spontanea lo coprirebbe tutto di rovi se non le opponesse resistenza la forza degli uomini, assuefatta, per amor della vita, a soffrire sul duro bidente e a scindere la terra premendola con l'aratro; certo, se gli uomini non volgessero con l'aratro le zolle feconde e non rovesciassero di continuo da cima a fondo il terreno, niente di per sé spunterebbe, sollevandosi nelle limpide aure. E tuttavia, anche così, avviene talvolta che, mentre frondeggiano per le terre le piante ottenute con tanta fatica e tutto fiorisce, le brucia il sole dall'etere con eccesso di ardore, le distruggono le improvvise piogge o le gelide rugiade, le tormentano i soffi dei venti con il loro violento turbine. E poi, perché mai la natura fa vivere e crescere la tremenda stirpe delle fiere, nemica alle genti umane, per la terra e per il mare? Perché le stagioni apportano malattie? Perché la morte prematura erra fra gli uomini?

LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, v. 646 segg.

Ogni natura divina deve necessariamente, di per sé, fruire di una vita immortale in somma pace, lontana e separata ben da lungi dai nostri affanni; essa è priva di ogni dolore, di ogni pericolo, del tutto autosufficiente, senza alcun bisogno dell'opera nostra; non si lascia vincere dai buoni meriti degli uomini né è mai colta da ira verso gli uomini.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 106, p. 124 Gomperz (85 Us., 135 Arr.²).

...e scrive in abbondanza quale causa <di danno> o di salvezza bisogna ritenere che derivi agli <uom>ini da parte degli dèi¹⁵¹.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 10, 23 (358 Us.).

Coloro poi che dissero che il mondo è un essere animato e sapiente, non capirono assolutamente in quale tipo di figura possa risiedere la natura

dell'anima intelligente... E mi limiterò a meravigliarmi dell'ottusità di coloro che pretendono che questo essere animato immortale e felice sia anche rotondo, per il fatto che Platone ha affermato non esservi forma più bella di questa...¹⁵² Che tipo di vita si attribuisce poi a questo dio rotondo? ch'egli possa volgersi su se stesso con una velocità tale che non se ne può pensare un'altra uguale: ma non vedo come mai, con tanta velocità, possa consistere un'intelligenza costante e una vita beata. E ciò che apporterebbe fastidio al nostro corpo, se ne fosse molestato anche in minima parte, come non dovrebbe essere considerato molesto se applicato alla divinità? La terra, poiché fa parte dell'universo, dovrà essere anche parte di dio. Ma vediamo che la maggior parte delle regioni della terra sono inabitabili e incolte, poiché parte di essa è bruciata dal continuo assalto del sole, parte è ghiacciata per la neve, la brina, la lunga assenza del sole; ora, se il mondo è dio, dal momento che queste sono parti del mondo, bisognerà dire che le membra della divinità sono parte ardenti, parte gelide¹⁵³.

DEMETRIO LACONE, *De dis*, col. XXIV, pp. 79-80 De Falco (ivi, Us.).

«Diciamo che l'aspetto della divinità non è» tale quale¹⁵⁴ gli altri filosofi glielo attribuiscono. Dovrebbero sapere assolutamente ch'essa non ha forma sferica, che non conosce querele né stati di colleia né suscettibilità, ma forme elevate al sublime, e stati d'animo sdegnosi di ogni meschinità, in quanto tutti voi «ti alla propria beatitudine e immortalità»¹⁵⁵.

FILODEMO, *De pietate*, fr, 84, p. 114 Gomperz (179 Arr.²)¹⁵⁶.

...cose indegne di quell'immortalità che di essi si pensa, e, assolutamente, della loro beatitudine; così infatti non si salva il loro essere in «ogni caso» nella felicità, il loro non ammettere «asso» luta «men» te «dis» truzio «ne».

IPPOLITO, *Refutat.*, 22, 3, p. 572, 5 Diels (359 Us.).

(Epicuro), ammettendo che la divinità è eterna e immortale, afferma anche che non provvede a niente, e in generale che non esiste alcuna provvidenza né alcun destino, ma che tutto avviene per pura spontaneità naturale. La divinità risiede in quelli ch'egli chiama intermundi; pose infatti l'abitazione degli dèi in luoghi fuori del mondo chiamati appunto intermundi. Essa è felice e sta in pace nella più alta beatitudine; non ha essa stessa fastidi, non ne arreca ad altri.

LATTANZIO, *De ira Dei*, 17, 1 (360 Us.).

Dice Epicuro: la divinità non si prende cura di niente... Proprio per questo, dice, è incorruttibile e felice, perché è sempre tranquilla.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 12, 15 (ivi, Us.).

Epicuro chiama la divinità incorruttibile e felice perché eterna. La sua beatitudine deve infatti essere perfetta, sì che non vi sia nulla che possa molestarla, diminuirla, farla mutare. Né alcunché può esser considerato felice se non sia anche incorruttibile; ma niente vi è di incorruttibile che non sia immortale.

ATTICO presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XV, 5, 9, 800 a (361 Us., 811 Arr.²).

Entrambi (Anassagora e Platone) commisero lo stesso errore, in quanto immaginarono che la divinità sia volta alla cura delle cose umane e abbia costruito il mondo per l'uomo. In realtà l'essere beato e indistruttibile, colmo di ogni bene ed esente da ogni male, è volto tutto alla conservazione della sua felicità e immortalità, e non si cura delle cose umane. Ben infelice sarebbe se, alla maniera di un artigiano o di un falegname, si affannasse e si desse pena per la costruzione del cosmo.

PLUTARCO, *Pyrrhus*, 20 (363 Us.).

...esiliando la divinità lontanissimo dalla benevolenza, e dall'ira e dal prendersi cura di noi, in una vita priva di preoccupazioni e piena di stati piacevoli¹⁵⁷.

LATTANZIO, *De ira Dei*, 2, 7 (ivi, Us.).

Certuni dicono che la divinità non è benevola con alcuno né con alcuno si adira, ma sicura e quieta gode dei beni della sua immortalità.

ORAZIO, *Sat.*, I, 5, 101 (ivi, Us.).

ho appreso che gli dèi conducono una vita sicura, e che, se qualcosa di straordinario la natura produce, non sono certo gli dèi, venendo meno alla loro beatitudine, a mandarlo giù a noi dall'alto tetto del cielo.

TERTULLIANO, *Apologo* 47 (ivi, Us.).

Gli Epicurei (affermano che la divinità) è assolutamente inattiva e inerte, e per così dire nulla riguardo alle cose umane¹⁵⁸.

SENECA, *De benef.*, IV, 4, 1 (364 Us.).

Perciò il dio non dispensa benefici, ma, sicuro e non curante delle cose nostre, distaccato dal mondo, di altro si occupa; o meglio, ché questa sembra ad Epicuro la felicità suprema, non fa niente, né lo toccano in alcun modo i meriti degli uomini più che le loro offese...

ivi, 19.

Infine tu, o Epicuro, rendi la divinità inerme, poiché le hai sottratto tutti i suoi strali, tutto il suo potere, e la hai addirittura proiettata fuori dal mondo perché non fosse temibile a nessuno. E non hai quindi alcuna ragione di temere questa divinità cinta da un grande e insormontabile muro e segregata così dal contatto e dalla vista dei mortali. Quel dio non ha alcuna possibilità di elargire benefizi, né di nuocere; nell'intervallo in mezzo a questo cielo e a un altro, assolutamente solo, senza alcun vivente, alcun essere umano, alcun oggetto, non gli resta che evitare la caduta dei mondi che gli precipitano addosso e intorno, senza ascoltare le nostre preghiere né interessarsi di noi. Ciononostante, tu vuoi che ti si creda devoto a questa divinità come a un padre, per gratitudine d'animo, penso: o, se non vuoi che ti si creda grato, dal momento che da essa non hai alcun beneficio, ma sono stati gli atomi e queste tue particelle a formarti a caso e fortuitamente, perché lo veneri? Tu dici: «per la sua maestà; per la sua natura eccelsa, unica»¹⁵⁹.

DIONISIO, *De rer. nat.*, presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 27, 8, 782 c (ivi, Us.).

Quegli dèi che i poeti, dal canto loro, cantano come «datori di beni», questi filosofi li celebrano con la derisione: «gli dèi non donano nessun bene e nessuno ne riceve»¹⁶⁰.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 110, p. 128 Gomperz (13 Us., 134 Arr.²).¹⁶¹ dice che è conforme a saggezza il pregare, non certo perché «gli dèi si adiri» no¹⁶² se non lo fac «ciamo», ma per la stessa idea che noi abbiamo delle loro nature «superi» ori per «pot»enza ed ec «celle»nza.

CICERONE, *In Pisonem*, 25, 59 (ivi, Us.).

...attribuisce queste parole all'epicureo Pisone: «perché, Cesare, ti conroiacci tanto delle cerimonie di ringraziamento già tante volte decretate per tanti giorni? È per errore che gli uomini si dilettono di tali cerimonie, che gli dèi ignorano, giacché, come disse il nostro divino Epicuro, essi non hanno per costume di essere propizi o irati verso alcuno»¹⁶³.

LATTANZIO, *De ira Dei*, 4, 1 (365 Us.).

ciò che segue è proprio della scuola di Epicuro: cioè che nella divinità, come non vi è ira, così non vi è neanche benevolenza. Poiché, infatti, Epicuro riteneva estraneo all'essenza divina il far del male e il nuocere, cose che derivano per lo più dalla passione dell'ira, le tolse anche il fare del bene, poiché gli appariva evidente che, se dio può adirarsi, ne consegue che sia capace anche di benevolenza: così, per non attribuirgli un vizio, lo privò della virtù. La divinità, disse, è beata e incorruttibile proprio perché non si prende cura di niente, non ha alcun compito, non arreca fastidi ad altri.

ivi, 15, 5.

Ci viene incontro Epicuro e ci dice: «se in Dio vi sono le due affezioni della letizia che lo muove a benevolenza, dell'odio che lo spinge all'ira, devono esservi anche timore, libidine, cupidigia, e tutte le altre affezioni che sono proprie della umana debolezza».

ivi, 16, 6.

Vani e falsi si rivelano gli argomenti di coloro... che credono che in Dio non sia alcun moto e che, poiché vi sono alcune affezioni che non possono trovare in Dio, quali la libidine, l'avidità, il timore, la tristezza, l'invidia, credono ch'egli sia privo in assoluto di ogni tipo di affezione.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 8, 18 (367 Us.).

Ascoltate adesso opinioni non futili e menzognere: qui non sentirete parlare dell'artigiano e costruttore del mondo, del dio del *Timeo* platonico, e nemmeno di quella fatidica vecchia, la *πρόνοια* degli Stoici, che noi in latino diciamo provvidenza; e neanche del mondo stesso fornito d'anima e di sensi, dio rotondo, ardente, in movimento su se stesso. Tutti questi sono portenti e miracoli di filosofi che sognano anziché ragionare. Con quali occhi il vostro Platone ha 19. potuto vedere la costruzione di una così mirabile opera, quella per via della quale afferma che il mondo fu fatto ed edificato dalla divinità? quali le apparecchiature, quali gli arnesi, quali le leve, quali le macchine, quali infine gli esecutori di una così grande impresa? In che modo l'aria, il fuoco, l'acqua, la terra poterono obbedire e piegarsi alla volontà dell'architetto? Donde poi sono sorte quelle cinque figure da cui fu formato tutto il resto, figure opportunamente adatte a colpire l'anima e a suscitare le sensazioni?¹⁶⁵ Ma sarebbe troppo lungo discorrere di tutto questo, che appare l'espressione di un desiderio piuttosto che di una scoperta; 20. questa però merita veramente la palma: colui che ha posto il mondo non solo come generato, ma come addirittura, per così dire, fatto a mano, ha detto anche che esso è eterno! Non pensi che abbia gustato, come si suol dire, solamente a fior di labbra la scienza della natura chi può pensare che qualcosa che sia nato possa essere eterno? Quale aggregato può essere indissolubile? e che cosa mai esiste che abbia un principio ma non una fine?¹⁶⁶

Se poi la vostra *Pronoia*, Lucilio, è la stessa (che il dio di Platone)¹⁶⁷, pongo a te pure le stesse domande che ho poste poc'anzi, e chiedo di nuovo quali esecutori, quali le macchine, quale il disegno el'apparecchiatura di tutta l'opera; ma se è diversa da quello, chiederò perché abbia 21. fatto mortale il

mondo, e non eterno come il dio di Platone. Chiedo poi agli uni e agli altri perché questi costruttori del mondo siano venuti fuori a un dato momento dopo aver dormito per innumerevoli secoli. E non si dica che, se non c'era il mondo, non c'erano neanche i secoli. Non parlo di quei secoli che si compiono per cicli annuali di un certo numero di giorni e di notti; ammetto che questi non potrebbero essere senza il moto circolare del mondo. Ma da tempo infinito esiste quell'eternità che non può esser misurata mediante nessuna determinazione temporale: e si può comprendere quale essa sia stata in base alla nozione di estensione, giacché non si riesce nemmeno a concepire col pensiero che sia esistito un dato tempo quando il tempo non esisteva¹⁶⁸. Chiedo dunque, Balbo, perché la vostra *Pronoia* se ne sia stata inattiva per una così immensa durata. Forse aveva paura della fatica? Ma questa non tocca la divinità; e poi 22. non ce n'era ragione, dal momento che tutte le parti della natura, il cielo, la terra, i fuochi, i mari, obbediscono alla divina potenza. Quale poi ragione c'era perché il dio desiderasse, come un magistrato edile, di adornare il mondo con luci e stelle? se, per abitarvi meglio, egli stesso, ch'è dio, si può pensare che prima, per un tempo infinito, egli avesse abitato nelle tenebre come in un tugurio. E dopo, crediamo veramente che il dio si diletta di quella varietà di cui vediamo ornati il cielo e la terra? Che gioia può esserci per la divinità in tutto questo? ma se veramente ci fosse una gioia, essa non avrebbe potuto rimanerne così a lungo priva. O forse, come voi dite press'a poco, tutte queste cose furono fatte 23. da Dio in vista degli uomini? di quali uomini, dei sapienti? in questo caso la costruzione di un'opera così ingente fu fatta per pochi; degli stolti? ma in primo luogo non ci sarebbe stata ragione di beneficiare i cattivi e poi che cosa ha ottenuto con ciò? tutti gli stolti sono senza dubbio infelicissimi, soprattutto per il fatto stesso di essere stolti; che cosa infatti possiamo dire più infelice della stoltezza?¹⁶⁹ I disagi della vita sono tanti, ma i sapienti li mitigano con la compensazione di altri vantaggi, gli stolti non possono né evitare eh, essi sopravvivano, né sopportarli bene una volta sopravvenuti.

ALESSANDROD'AFRODISIA, *De fato*, p. 203, 11 segg. Bruns (368 Us.).

Quella che dagli epicurei è chiamata «assenza di provvidenza»¹⁷⁰.

ARRIANO, *Epicteti dissertationes*, I, 12, I (ivi, Us.).

Circa gli dèi, alcuni dicono che la divinità non esiste; altri che c'è, ma è inattiva e incurante, e non provvede a nulla in alcun modo.

ARRIANO, *ivi*, II, 20, 23 (ivi, Us.).

apprendi queste opinioni contrarie, che gli dèi non esistono o, anche se

esistono, non si curano degli uomini, né alcunché di comune c'è tra noi e loro, e che quella pietà e venerazione di cui tanto si parla presso tanti uomini non è altro che menzogna «di uomini impostori e di sofisti», o, per Zeus, perfino di legislatori per ispirare timore e trattenere i malvagi¹⁷¹.

ATTICO, presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XV, 5, 9, 800 a (ivi, Us.).

(Epicuro) negò loro (agli dèi) ogni attività nei nostri confronti¹⁷².

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrept.*, 5, I, p. 51, 7 segg. Stählin (ivi, Us.).

Trascurerò, e di proposto, il solo Epicuro; il quale, con piena empietà, crede che La divinità non si interessi di nulla.

PLOTINO, *Enn.*, II, 9, 15 (ivi, Us.).

Epicuro, che abolisce la provvidenza...

LATTANZIO, *Divin. inst.*, I, 2, I (ivi, Us.).

Non, ho ritenuto necessario prendere principio dalla famosa questione che sembra esser prima per natura, se sia la provvidenza che si prende cura di tutte le cose o se tutto sia stato fatto e si compia a caso: di questa opinione è autore Democrito, e la conferma Epicuro.

LATTANZIO, ivi, II, 8, 48 (ivi, Us.).

Che per opera della provvidenza sia stato fatto il mondo... fu tenuto per cosa riconosciuta e fuori da ogni dubbio a partire dai famosi sette sapienti fino a Socrate e Platone; fino a che, molti secoli dopo, saltò su quel folle di Epicuro, che osò negare ciò ch'è evidentissimo, certo per la smania di avanzare nuove teorie allo scopo di costituire una scuola a suo nome; e non essendo capace di inventarne di veramente nuove, per poter in qualche modo differenziarsi dagli altri, volle almeno capovolgere gli antichi principi.

LATTANZIO, *De ira Dei*, 9, 4 (ivi, Us.).

Più tardi poi Epicuro disse che Dio c'è, perché necessariamente nell'universo ci deve essere qualcosa di superiore, eccellente e beato; ma che tuttavia non c'è nessuna provvidenza; quindi il mondo non è stato costruito con nessun intento razionale né alcuna arte né alcuna opera di fabbricazione, ma la natura si è formata dall'aggregazione di certi semi piccolissimi e indivisibili.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 27, 1123 a (ivi, Us.).

Chi mette in dubbio le credenze e combatte con l'evidenza? Coloro che aboliscono la mantica e affermano che non esiste la provvidenza divina¹⁷³.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 8, IIII b (ivi, Us.).

(Epicuro), distruggendo la provvidenza, afferma però che lascia sussistere la pietà religiosa!¹⁷⁴

ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 13 (369 Us.).

...gli Epicurei, che rimproverano di superstizione quelli che affermano l'esistenza della provvidenza e pongono la divinità a capo dell'universo.

PLUTARCO, *Contra Epicuri beatitudinem*, 21, 1101 c (ivi, Us.).

(gli Epicurei) che irridono la provvidenza chiamandola una Empusa buona per i bambini¹⁷⁵ o un Poiné¹⁷⁶ sospesa come quella dei tragici.

LATTANZIO, *Divin. instit.*, III, 17, 8 (370 Us.).

Epicuro vedeva che ai buoni succedono sempre avversità, povertà, pene, esilii, perdite dei loro cari; e che invece i cattivi sono felici, ricolmi di potenza, oggetto di onore... Pensando a tutto questo Epicuro, quasi indotto dall'ingiustizia delle cose (ché tale appariva a lui che ignorava la causa e la ragione di questo), affermò che non esiste alcuna provvidenza. Ed essendosene persuaso, cominciò anche a sostenerlo con argomenti, cacciandosi così in errori inestricabili. Se non c'è nessuna provvidenza, come può il mondo esser costruito con tanto ordine e con una disposizione così razionale? Ma egli dice: «non c'è nessuna disposizione razionale: molte cose si verificano infatti diversamente da come dovrebbero verificarsi». E certo trovò, quell'uomo divino, argomenti per questo rimprovero! ma se avessi tempo per confutarlo punto per punto, dimostrerei come non sia stato né sapiente né ragionevole. Infatti, se non vi fosse la provvidenza, come potrebbero gli esseri viventi esser così ordinatamente provvisti di organi fisici che le membra, disposte con mirabile razionalità, hanno ciascuna le sue funzioni fisse e stabilite? «No» egli dice «nessuna ragione provvidenziale ha operato nel creare gli esseri viventi. Gli occhi non sono fatti per vedere né le orecchie per udire né la lingua per parlare né i piedi per camminare, perché tutti questi organi sono nati prima dello stesso parlare, udire, vedere, camminare; non questi organi son nati per l'uso, ma è l'uso che è nato da quelli». Se non vi è alcuna provvidenza, perché cadono le piogge, nascono le messi, frondeggiano gli arbusti? «Tali cose» egli spiega ancora, «non avvengono in funzione degli esseri viventi, né servono alla causa della provvidenza; di necessità ogni cosa si genera del tutto spontaneamente». E donde nascono quindi o come avvengono tutte le cose che si producono? «Non vi è» dice «alcuna opera della provvidenza; si tratta di semi che volteggiano per il vuoto, dalla cui aggregazione del tutto casuale si generano e si sviluppano tutte le cose»¹⁷⁷.

FILONE, *De providentia*, I, 37, p. 17 segg. Aucher (370 add. Us., p. 355).

resta ancora da riferire una stolta opinione escogitata da alcuni, che cioè è evidente la non-provvidenza... e si dice che i mali siano insiti nel mondo fin dalla sua origine. Di questo tipo sono gli improvvisi rovesci di pioggia sulla materia priva di anima, che ora sono eccessivi e ora non sono sufficienti, e l'impeto della grandine che cade sul germinare e verdeggiare della terra, e provoca pernicioso rovina. Appare chiaro che tutti gli empi, come i giusti, sono rovinati dalla stessa sventura e subiscono la stessa pena, e ugualmente, per l'incrudelire della guerra, della peste o della fame, vanno incontro alla morte; e che gli uomini onesti sono afflitti da povertà, mentre gli empî vivono riccamente e felicemente.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, VII, 5, 3 (371 Us.).

«Che vantaggio poteva trovare nell'uomo la divinità» dice Epicuro «sì da indurlo a crearlo per sé?»... «Di quale giovamento» egli dice «può essere la venerazione da parte dell'uomo per una divinità ch'è felice e non ha bisogno di nulla? O se, al contrario, essa ebbe l'uomo in tanto onore da creare addirittura il mondo per lui, da dotarlo di intelletto, da farlo signore dei viventi e di amarlo come un figlio, perché mai lo fece perituro e debole? perché afflisse di tutti i mali questo essere che amava tanto? mentre invece l'uomo avrebbe dovuto essere felice in quanto parente e affine a Dio, ed eterno così come lo è quello da cui fu creato per venerarlo e contemplarlo

LATTANZIO, *De opif. Dei*, 2, 10 (372 Us.).

E perciò son solito osservare con stupore la stoltezza di quei filosofi che seguono Epicuro; i quali biasimano le opere della natura per dimostrare che il mondo non è stato fatto o retto per opera di provvidenza, ma indicano l'origine di tutto, l'universo in corpi indivisibili e solidi, dai cui incontri fortuiti tutte le cose nacquero e nascono... Lamentano che l'uomo nasca di gran lunga più debole e fragile degli altri animali, i quali, non appena usciti dall'utero materno, subito si drizzano sui loro piedi e si muovono qua e là e son capaci di sopportare subito l'aria, perché son venuti alla luce muniti di lor naturali indumenti; mentre, al contrario, l'uomo è gettato e abbandonato alle miserie della vita nudo e inerme come da un naufragio, e non può muoversi dal luogo ove è stato deposto, né ricercare da sé il latte eh, è il suo primo alimento, né sopportare le inclemenze del tempo. Dunque la natura, che si è comportata con tanta generosità con gli esseri incapaci di favella, non è stata per il genere umano una madre, ma una matrigna, avendo partorito l'uomo in modo tale che questi, debole e infermo e privo di per sé di ogni soccorso, non può far altro che scongiurare la precarietà della sua condizione con pianti e lamenti,

come colui «cui tocchi nella vita passare attraverso tanti mali»¹⁷⁸... e dicono che l'allevare l'uomo comporta grandi fatiche... e gli stessi lamentano che l'uomo sia soggetto a malattie e a morte prematura. Insomma è chiaro che si indignano che gli uomini non siano nati dèi. Essi però non vogliono ammetterlo, e affermano soltanto di voler provare con ciò che l'uomo non è stato fatto secondo alcun disegno provvidenziale, ch  altrimenti avrebbe dovuto esser fatto in modo ben diverso.

LATTANZIO, *De opif. Dei*, 6, 7 (373 Us.).

Ma dunque Epicuro si accorgeva della cura divina nei corpi degli esseri animati. Tuttavia, per portare a compimento quel discorso che precedentemente aveva con avventatezza iniziato, aggiunse un'altra follia in perfetta conseguenza con la precedente. E disse che gli occhi non sono nati per vedere n  le orecchie per udire n  i piedi per camminare, perch  tutti questi organi sono nati prima che esistesse l'esercizio del vedere, dell'udire;, del camminare; tutte queste funzioni sono venute all'essere una volta nati gli organi... Che dici mai, Epicuro? gli occhi non sono nati per vedere? e perch  vedono allora? Risponde: «il loro esercizio   venuto all'essere; solo in un secondo tempo».

GALENO, *De usu partium*, 1, 21, III, p. 74 Kühn (ivi, Us.).

A questo punto non vanno trascurati i discorsi di quelli che amano il filosofo Epicuro e il medico Asclepiade... Sembra a questi uomini che i tendini non compiano azioni vigorose perch  sono spessi, n  che abbiano prestazioni deboli per il fatto che sono sottili, ma che tali loro azioni e prestazioni siano forti o deboli secondo gli usi abituali del vivere, e che lo spessore dei tendini quindi sia semplicemente conseguente alla quantit  del movimento: cos  quelli esercitati sono solidi e grossi, quelli inattivi soffrono di atrofia e si debilitano. Non   dunque, essi dicono, che la natura abbia operato cos  perch  era meglio che i tendini grossi e forti fossero produttori di azioni vigorose, quelli gracili e deboli di azioni fiacche — se cos  fosse non nascerebbero alle scimmie dita cos  conformate — ma, come si   detto sopra,   per necessit  che ai tendini esercitati consegue la grossezza, in quanto sono meglio nutriti, ai tendini pigri la gracilit , in quanto sono nutriti peggio¹⁷⁹.

LATTANZIO, *De ira Dei*, 13, 19 (374 Us.).

Vedi, dunque, ch'  piuttosto per i mali che abbiamo bisogno della saggezza: se non dovessimo affrontare questi, non saremmo animali ragionevoli. Se   vero questo principio, che posero gli Stoici, si riduce a niente il ragionamento di Epicuro: «la divinit » dice questi «o vuole abolire il male e non pu : o pu  e

non vuole; o non vuole né può; o vuole e può. Se vuole e non può, bisogna ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che sia malvagia, il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può, che sia insieme impotente e malvagia; se poi vuole e può, sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?»¹⁸⁰.

AEZIO, 1, 29, 5, p. 326 Diels (376 Us., 189 Arr.²).

La stessa cosa fa Epicuro contro i dialettici; essendo da essi insegnato che, in ogni proposizione disgiuntiva, in cui si ponga «sì o no», l'uno dei due termini dev'essere vero, egli temette che, se avesse ammesso la verità di una proposizione cosiffatta: «Ermarco domani o vivrà o non vivrà» una delle due cose sarebbe risultata necessaria, negò che sia necessaria tutta la disgiuntiva «o sì o no»¹⁸¹.

CICERONE, *De fato*, 10, 21 (ivi, Us.).

Crisippo si adopera con tutte le sue forze a persuadere che ogni ἄξιωμα, enunciato, è vero o falso... Ma Epicuro teme, ammettendo questo, di dover poi concedere che tutto ciò che avviene avvenga per fato: infatti se o l'uno o l'altro dei termini è vero dell'eternità, esso è anche stabilito, e se stabilito è anche necessario; così pensa che si venga ad accettare il fato e la necessità.

SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, p. 272, 9 segg. Diels (377 Us.).

Sembra che di tale opinione siano stati, fra i filosofi più antichi, quelli che ritennero la necessità materiale essere la causa di ciò che avviene, fra i più recenti gli Epicurei. Tale errore deriva ad essi, come dice Alessandro¹⁸², dal credere che tutte le cose che si verificano in vista di un fine siano compiute per atto di libera scelta e di ragionamento, mentre vedono che le cose della natura non avvengono in tal modo.

PLUTARCO, *De stoic. rep.* 34, 1050 c (378 Us.).

Epicuro invece in certo modo si volge in direzione opposta, e si adopera ad affrancare e sciogliere dall'eterno movimento la libertà del volere, perché non resti impunita la malvagità.

CICERONE, *De fato*, 10, 23 (379 Us.).

Ragionava con più acume Carneade quando insegnava che gli Epicurei avrebbero potuto benissimo difendere la loro causa senza bisogno di introdurre la loro artificiosa declinazione: poiché insegnavano che ci può essere un moto volontario dell'anima, sarebbe stato meglio difendere questa tesi piuttosto che introdurre la declinazione... Pur dicendo essi che non c'è alcun

moto che non abbia una causa, non avrebbero però concesso che tutto ciò che avviene avviene per cause antecedenti, giacché della nostra volontà non si danno cause esteriori né antecedenti.

AEZIO, 1, 29, 6, p. 326 Diels (380 Us., 191 Arr.²).

Sia concesso anche questo a quei felicissimi atomi che essi dicono muoversi irrazionalmente; ma, io penso, dimostrano, con tutto ciò che producono, maggior raziocinio che non Epicuro e Asclepiade stessi¹⁸³

LATTANZIO, *Divin. inst.*, VII, 3, 23 (ivi, Us.).

Ci indichino essi, se possono, una ragione del perché il mondo sia stato fatto all'inizio dei tempi, e perché poi debba dissolversi. Proprio perché non erano capaci di spiegare ciò, Epicuro, o se si vuole Democrito, affermò che il mondo è nato spontaneamente per l'incontro di semi qua e là dispersi, e che per la loro successiva disgregazione si dissolverà e perirà.

GIULIANO, *Orai.* VIII, 162 a, II, 1, p. 107 Rochefort (383 Us.).

Diciamo che esiste una realtà ch'è la materia, ma anche una forma insita nella materia. Se però di queste non si stabilisce in precedenza una causa, senz'accorgercene rischiamo di cadere nell'opinione epicurea: se, dati due principi, non ce n'è uno anteriore, il movimento spontaneo e il caso dominano fortuitamente su tutta la realtà.

DIONISIO presso Eusebio, *Praep. evang.*, XVI, 24, 1 (ivi, Us.).

Come possiamo tollerare quelli che dicono che queste opere belle e sagge sono casi fortuiti?

PROCLO, *In Platonis Timaeum*, I, p. 262, 2 segg. Diehl (ivi, Us.).

da tutte le parti si rinfaccia oltraggiosamente agli Epicurei questo loro assioma, che essi considerano formato a caso il cielo e le cose più divine fra quante ne vediamo.

PROCLO, ivi, p. 266, 25 segg. Diehl (ivi, Us.).

Quanto agli Epicurei, essi dicono che non vi è un demiurgo né in assoluto una causa del tutto.

PROCLO, ivi; p. 267, 12 segg. Diehl (ivi, Us.).

Donde mai ebbe il moto all'infinito il mondo che è finito? ogni corpo infatti ha una potenza finita, com'egli dice; donde dunque il tutto trasse questa sua infinita potenza di essere, se non ammettiamo che sia dal caso, come vuole Epicuro?

PROCLO, *ivi*, p. 356, 29 Diehl (*ivi*, Us.).

L'ipotesi di base è quella di un demiurgo che sia intelletto e dio; non il caso, come alcuni affermano¹⁸⁴.

PLUTARCO, *De Pythiae oraculis*, 8, 398 b (383 add. Us., pp. 355-56).

Credi che ciascuna di queste cose appaia verosimilmente quale opera del caso o della sorte? e ti sembra credibile che gli atomi sdruciolino, si separino o declinino non prima né dopo, ma proprio in quel preciso momento in cui ciascuno di quelli che hanno presentata la propria offerta sta per mutare in meglio la sua condizione, o stare ancora peggio? Certo può soccorrerti Epicuro, a quanto pare, con le cose che disse e scrisse trecent'anni fa!

PLUTARCO, *Contra Epic, beatit.* 8, 1092 b (384 Us.).

Poiché scopo del ragionamento sugli dèi di Epicuro era il liberarsi dal timore degli dèi e il cessare di aver turbamento, penso che questo effetto conseguirebbe meglio a chi crede addirittura che la divinità non esista che non a chi creda semplicemente che non sia pericolosa.

ATTICO, presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XV, 5, 800 a (385 Us.).

In questo modo già viene agli uomini un beneficio dagli dèi, secondo Epicuro: gli afflussi che partono da essi, essendo migliori, risultano causa di grandi beni a coloro che ne partecipano¹⁸⁵.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 76, p. 106 Gomperz (386 Us.).

Epicuro dice che questo è il bene più grande, e tale che ha la supremazia assoluta su tutti: ogni sapiente ha credenze (pure) e sante intorno al divino, e concepisce la divinità come grande e veneranda. E dice che ciascuno nelle feste soprattutto, si accosti alla meditazione della divinità, e avendo in bocca il suo nome, con fortissima affezione, mantenga salda l'idea della sua incorruttibilità...¹⁸⁶.

FILODEMO, *De musica*, IV, 6, p. 66 Kemke (*ivi*, Us.).

E altrettanto sia detto anche da noi ora, che la divinità non ha di per sé bisogno di alcun onore: per noi, però, è secondo natura onorarla con santi pensieri, e anche con quei riti particolari che sono nella tradizione patria di ciascuno.

FILODEMO, *De dis*, III, col. I, 7 segg., p. 16 Diels (*ivi*, Us., 184 Arr.²).

Per cui non si potrebbe dire veramente che gli dèi siano amici di tutti i sapienti che sono sulla terra... «Quanto al» fi losofo... poiché egli rende onore agli dèi, e ammira la loro natura e il loro modo di essere, e cerca di

avvicinarvisi, e quasi si sforza di attingerli e di vivere con loro, si dica pure che i saggi sono amici degli <dè>i e gli dèi dei saggi. Ma non dobbiamo ragionevolmente chiamare una relazione siffatta «amicizia»; è meglio guardare alla vera realtà delle cose e non fare violenza <inut>ilmente alle pa <role>...¹⁸⁷.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 108, p. 126 Gomperz (387 Us., 114 Arr.²)¹⁸⁸.

E dice: «quanto a noi, celebriamo i sacrifici <agli dei> ¹⁸⁹ debitamente ove si conviene, e compiamo tutto il resto secondo le leggi, senza turbarci per le opinioni che corrono intorno agli esseri migliori e più venerabili. <Afferm>iamo che ciò <è> giusto in base all'opinione che ho detto: è così ch'è possibile che una natur<a morta> le viva, per Zeus, in modo simile <a Zeus>, come appare evidente¹⁹⁰.

Gnomologium Parisinum, 1168, fol.115 r = MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.*, 578 Combefis, P.G. XCI, col.812 (388 Us.).

Se la divinità desse retta ai voti degli uomini, tutti gli uomini morirebbero assai presto, dal momento che si augurano tanto male reciprocamente.

DIOGENE LAERZIO, II, 97 (391 Us.).

Teodoro eliminò completamente la credenza negli dèi: siamo venuti a conoscenza di una sua opera intitolata *Sugli dèi* niente affatto spregevole, alla quale dicono che Epicuro abbia attinto la maggior parte delle sue opinioni in proposito¹⁹¹.

AEZIO, I, 8, 3, p. 307 Diels (393 Us.).

Dei dèmoni e degli eroi... Epicuro non ammette niente di tutto questo.

ATTICO presso EUSEBIO, *Praep. Evang.*, XV, 5, 10, 800 a (ivi, Us.).

Noi ricerchiamo una provvidenza superiore, di cui non partecipa chi non ammette l'esistenza di dèmoni e di eroi, né la sopravvivenza delle anime.

PLUTARCO, *De defectu orac.*, 19, 420 b (394 Us.).

Non bisogna temere in alcun modo gli scherni e le derisioni che gli Epicurei usano rivolgere contro la provvidenza, chiamando questa un mito. Per noi è invece un mito proprio quella loro infinità, che fra tanti mondi non ne annovera nemmeno uno retto da ragione divina ma tutti li prevede nati e consistenti per puro caso. E se nella filosofia c'è qualcosa di cui ridere, questo è proprio i loro simulacri muti, ciechi e inanimati, che essi fanno pascolare per infiniti periodi di anni, e apparire e ritornare, provenendo gli uni da esseri viventi, gli altri da esseri già da tempo divenuti cenere o imputriditi. Così essi introducono nella scienza della natura vanità e ombre, per poi irritarsi se

qualcuno affermi non solo su fondamento naturale ma anche con ragionamenti che i dèmoni esistono e che si conservano e vivono per molto tempo.

AEZIO, V, 1, 2, p. 415 Diels (395 Us.).

Senofane ed Epicuro negano l'arte divinatoria.

CICERONE, *De nat. deor.*, II, 65, 162 (ivi, Us.).

Nulla irride tanto Epicuro quanto la predizione delle cose future.

CICERONE, *De divin.*, II, 17, 40 (ivi, Us.).

Epicuro, mentre abolisce gli dèi con qualche riserva, abolisce senza alcuna esitazione ed apertamente l'arte divinatoria... Quella sua divinità che non ha alcuna preoccupazione né per sé né per gli altri non può render partecipi gli uomini di facoltà divinatoria.

Scholium in Aeschlyli Prom., 624, p. 246 Dindorf (ivi, Us., 212 Arr.²).¹⁹² ne anticipi il dolore nel tempo, e preannunziando un evento felice ne esaurisci il piacere». Dicono anche che «avverrà ciò che deve avvenire».

ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 3 (ivi, Us.).

circa i suddetti oracoli, affermiamo che è possibile a noi attingere da Aristotele e dai filosofi del Peripato non pochi argomenti a confutazione di quanto si dice della Pizia e di altri oracoli; è anche possibile addurre i discorsi sostenuti da Epicuro e dai suoi seguaci intorno agli stessi argomenti, a dimostrare come alcuni Greci rifiutino quei vaticini che sono oggetto di credenza e di ammirazione per la Grecia in generale.

LUCIANO, *Alexander*, 17 (ivi, Us.).

questo artificio avrebbe bisogno di un Democrito o di uno stesso Epicuro o di un Metrodoro, o di qualunque altro che avesse un pensiero adamantino al riguardo di queste cose, sì da non credere, e congetturare ciò che possa essere realmente; tale che, anche se non riuscisse a scoprire il trucco? avesse comunque la convinzione che è proprio questo che gli sfugge, e che è tutta una cosa fittizia e impossibile a credersi reale¹⁹³.

1. Cfr., per il testo dato dal Diels (διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν) USENER, *Epicurea*, p. LXXVIII: forse piuttosto διάλυσιν, «dissoluzione».

2. Dal che sembra che nella tarda antichità la parola ἄτομος, indivisibile, avesse ormai perduto la sua specificità di significato.

3. Cfr. la teoria dei minimi dell'atomo in *Ep. ad. Her.*, 58 segg.; in proposito, Introduzione, p. II segg.

4. Un tratto di polemica contro l'atomismo più antico; cfr., per gli «uncini» negli atomi, LEUCIPPO, 67 A 11 Diels-Kranz, DEMOCRITO, 68 A 37 Diels-Kranz, e altrove.

5. Per l'origine e il presumibile significato di questa forma sillogistica cfr. *supra*, p. 157 nota 4.

6. In questo passo si va ancora oltre: non ci si attiene soltanto a quella sorta di argomentazione sillogistica ch'è reperibile nella stessa opera di Epicuro, ma la si pone come modello di procedimento dimostrativo; si tratta quindi di una reintroduzione della logica nella filosofia epicurea che testimonia del suo carattere tardo, non anteriore alla polemica antistoica del II secolo. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone*, p. 19, pensa a Demetrio Lacone come fonte.

7. Cfr. *supra*, Introduzione, p. 19.

8. ARISTOTELE, *Phys.*, IV, 209 a 31 segg. La tarda esegesi di Simplicio accomuna qui «platonici» e stoici, mentre le teorie di Platone e della Stoa sul vuoto sono radicalmente diverse fra loro (in particolare, per la teoria stoica di un vuoto infinito extracosmico, del tutto ignota a Platone, cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, 1, 94-95 per Zenone, 11, 525, 535, 539 ecc. per Crisippo e gli altri stoici).

9. Più tardi (ὕστερον) in relazione ad Aristotele, che Temistio commenta.

10. La teoria del vuoto in relazione all'esperimento compiuto sui vasi ha origini più lontane di Epicuro e di Crisippo. Cfr., per Anassagora, ARISTOTELE, *Phys.*, IV, 213 a 22 segg., e altrove; ma si tratta là di dimostrare che l'intervallo non è vuoto, ma continuamente riempito, se non d'altro di aria, quindi di negare il vuoto. Il brano di Temistio confonde più gravemente che non quello dato precedentemente di Simplicio dottrine epicuree con dottrine stoiche (cfr. *Stoic. Veto. Fragm.*, II, 504-507, fra cui anche il nostro stesso frammento). Διάστημα è usato da Epicuro in Ep. *ad Pyth.*, 89, 91, 110, sempre con molta specificità di significato; non diversamente del Περί φύσεως, ove peraltro la parola compare in passi assai lacunosi (per i quali cfr. ARRIGHETTI, *Epicuro*², Glossario, s. v.). Essa appartiene piuttosto alla tradizione peripatetica (per Stratone di Lampsaco cfr. fr. 55 Wehrli). Della parola χώρα, anch'essa significante intervallo, di origine pitagorico-platonica, si è detto *supra*, p. 157, nota 3; c'è, in effetti, una certa intercambiabilità in Epicuro fra χώρα e τόπος ο κενόν, e ciò può essere alla base delle deduzioni di Temistio.

11. Democriteo, V-IV secolo; per i frammenti cfr. Diels-Kranz, II, pp. 231 -234.

12. Cfr., per la questione del peso originario, Introduzione, pp. 15-16.

13. Cfr. anche *Adv. math.*, XI (*eth.*, I), 226.

14. Fr. 52 Wehrli; e commento, pp. 57-58. La dimostrazione antiatomistica di Aristotele cui Simplicio accenna è data in *De caelo*, 277 b 2 segg., 310 a segg. Stratone si allontanò invece dalla tradizione della fisica aristotelica per aderire a una forma di atomismo.

15. Cfr. analogamente anche ivi, p. 268, 32 segg. Heiberg.

16. Cfr. BIGNONE, *Epicuro*, p. 257 segg., che spiega questo passo mediante confronto con SESTO, *Adv. math.*, X (*Phys.*, II), 148. Sui «minimi di tempo» cfr. *supra*, Introduzione, p. 12.

17. Per una chiarificazione di questi passi cfr. MERLAN, in *Actes VIII Congrès Budé*, p. 258 segg.

18. Alessandro d'Afrodisia, sulla cui opera, per la parte perduta, Simplicio ci riporta importanti testimonianze.

19. Per i tipi di movimento degli atomi e la questione della declinazione cfr. in generale Introduzione, p. 16 segg.

20. Cfr. la ripresa di questa argomentazione anche in II, 284 segg.: «per cui necessariamente si deve ammettere che negli stessi elementi primi vi sia una causa del moto diversa dagli urti e dal peso, donde derivi a noi questa facoltà innata», cioè la libertà del volere, su cui insiste anche Diogene di Enoanda, cfr. il fr. dato qui di seguito. Commento ai versi lucreziani, in BAILEY, *Lucreti de rer. nat.*, II, p. 388 segg.; cfr. anche *Addenda*, ivi, III, p. 1752 (ove il Bailey, in parte sulla scorta del Bignone, tenta una spiegazione del perché Lucrezio non citi altrove nella sua opera la teoria del *clinamen*: forse Lucrezio su questo punto dipendeva da opere di Epicuro diverse, e più tarde che non la *Grande Epitome* e la *Lettera a Erodoto*, fonti per lo più, per il resto, del suo poema). Tuttavia la polemica di Lucrezio contro la infinita serie delle cause (II, 254) fa pensare a echi di polemica antistoica (cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, II, fr. 946-951); e quindi al pensiero epicureo del II

secolo. Cfr. Introduzione, p. 19, nota 2.

21. Integrazione del GRILLI, *ad loc.*, sulla base di GELLIO, *Noctes Att.*, VII, 2, 4.

22. «Provinciae», nell'espressione latina di sapore giuridico. Per le fonti di questa critica all'epicureismo nel libro I del *De finibus*, cfr. la letteratura più antica in HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosoph. Schriften*, Leipzig, 1877-1884, II, pp. 630 segg., 638, 648: forse, ritiene lo Hirzel, teorie stoiche filtrate attraverso Antioco di Ascalona. Cfr. anche SCHANZ-HOSIUS, *Röm. Literaturgesch.*, I⁴, p. 503 segg. A fonte accademica pensa anche BIGNONE, «Atene e Roma», 1940, p. 178, nota 30 (oggi in appendice a *L'Aristotele perduto*², p. 409 segg.).

23. Per le fonti presumibili di questa parte del *De fato* cfr. ancora la rassegna della letteratura critica in SCHANZ-HOSIUS, *Röm. Literaturgesch.*, I⁴, pp. 517-518 (Antioco per il LÖRCHER, *De comp. et fonte libri Cic. qui est de fato*, p. 337; forse Carneade o Clitomaco per A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, Berlin, 1892, p. 155). In ogni caso la fonte, con i motivi dell'insistenza sull'ordine dell'universo e sull'importanza della causalità, dimostra di esser almeno fortemente influenzata dalla Stoa.

24. Delle fonti, assai discusse, del *De nat. deorum* si parlerà meglio più tardi, p. 359 segg. Cfr. ancora in ogni caso la rassegna delle opinioni in SCHANZ-HOSIUS, *Röm. Literaturgesch.*, I⁴, pp. 510-511 per il libro I, più recentemente PEASE, *Cic. de nat. deor.*, I, pp. 39-49.

25. BIGNONE, «Atene e Roma», 1940, p. 175, integra, sulla scorta di Plutarco stesso, ivi, 963 f: «e i Peripatetici», riconducendo al solito la polemica all'ambito platonico-aristotelico. Cfr. il fr. seguente.

26. Anche qui compaiono stoici e peripatetici; la polemica può riferirsi alla Media Stoa o al periodo più tardo, postcrisippeo, della Stoa antica; quanto ai peripatetici, è probabile anche qui che non si ci riferisca al primo Peripato, ma a discussioni correnti nell'ellenismo maturo; o tutt'al più si potrebbe pensare al Peripato di Stratone di Lampsaco. Il passo di AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 23, aggiunto ulteriormente dall'Usener, ha carattere puramente polemico e si esprime in linguaggio immaginoso di scarso interesse filosofico.

27. Integr. Usener, accettata per lo più dai posteriori editori (Pohlenz, Westman). Cfr. di contro le osservazioni della MASSA POSITANO, *Epicurea*, p. 200.

28. EMPEDOCLE, 31 B8 Diels-Kranz. Cfr. più ampiamente *infra*, p. 570 segg.

29. Ancora più puramente polemico di questi il brano di CLEMENTE ROMANO, *Recognitiones*, VIII, 16 segg., per cui cfr. USENER, *Epic.*, p. 351.

30. Correzione del Diels, συμμείναι, per il συμβαίνει dei codici.

31. Asclepiade di Bitinia (I sec. a. C., maestro di Temisone di Laodicea, il fondatore della scuola medica metodica) è citato spesso da Galeno, come altrove vedremo, accanto a Epicuro. Per i rapporti fra l'epicureismo e le teorie mediche di Asclepiade che accettava presupposti atomisti, cfr. K. LASSWITZ, *Geschichte der Atomistik*, Hamburg-Leipzig, 1890, I, p. 211 segg.; L. EDELSTEIN, *Recent trends in interpretation of Ancient Science*, «Journal of History of Ideas», XIII, 1952, pp. 573-604, oggi in *Ancient Medicine*, Baltimore, 1967, pp. 401-439, in particolare pp. 428-429.

32. Cfr. la stessa polemica anche ivi, 9, IIII c, ove si parla dell'atomo «privo di ogni forza generatrice».

33. Per il paragone con le lettere cfr. DEMOCRITO e l'atomismo antico in genere, 67 A 6 Diels-Kranz, per la varietà delle forme degli atomi 67 A 37, e altrove. Era convinzione della tarda antichità che tutto ciò che avevano affermato Leucippo e Democrito si potesse riferire, a parte la teoria del *clinamen*, a Epicuro (cfr. ad es. CICERONE, *De nat. deor.*, I, 26, 73). Per il giudizio polemico di Lattanzio cfr. SCHMID, in *Reallex.* V, col. 784 segg.

34. Per la dottrina di DEMOCRITO, cfr. 68 A 49, B 9-10 Diels-Kranz. Cfr. in genere per questa questione Introduzione, p. 22 segg.

35. Traduzione delle dottrine epicuree nei termini della dottrina aristotelica del movimento: si rimprovera a Epicuro di non riconoscere che la *cpopoc*, traslazione, riducendo ad essa ogni γένεσις e ἀλλοίωσις (cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, 201 a 8 segg.: «vi sono forme (εἶδη) di movimento quante forme

vi sono dell'essere» ecc.), e ciò sulla scorta della critica di Aristotele stesso all'atomismo più antico (cfr. ad es. *De gen. et corr.*, I, 314 a 21).

36. Censorino Accademico; cfr. USENER, *Epic.*, p. 206, nota ad loc.

37. Da Usener posto fra i frammenti di singole opere e riferito al *Contro Teofrasto*, ma sulla base di una semplice analogia; Epicuro può avere fatto certo anche altrove la stessa osservazione, e la testimonianza è assai generica.

38. Segue alla presentazione della dottrina di Democrito sulla mistione, per cui cfr. 68 A 64 Diels-Kranz. Democrito, parlando di μίξις come παράθεσις dei corpi, avrebbe tenuto fermo alla conservazione, in ciascuno di questi corpi, della natura sua propria, mentre Epicuro avrebbe perfezionato la teoria della mistione parlando di un'alterazione per risoluzione dei corpi nei loro elementi ultimi componenti, nelle loro particelle atomiche. Per la teoria crisippea della μίξις, assai più elaborata, e in cui il concetto di παράθεσις, giustapposizione, non ha che una parte limitata, cfr. lo stesso ALESSANDRO, *De mixtione*, p. 216 Bruns = *Stoic. Vet. Fr.*, II, 473, e, in generale, 463-481.

39. La calamita, così detta, secondo Esichio, da Eraclea in Lidia.

40. Il seguito del fr., lungamente riportato dall'Usener, si riferisce a Asclepiade. La teoria circa il potere attrattivo dei reni appartiene alla medicina asclepiadea, con la quale Galeno polemizza.

41. Cfr. *supra*, a proposito delle definizioni date in pap. 1413 (p. 260 segg.). Συμπτώμάτων è stato aggiunto dallo Heeren sulla base di SESTO *Adv. math.*, X (*phys.*, II), 238. Cfr. anche ID., *Hypot.*, III, 137.

42. Diversamente però in pap. 1413, ove si tende a un approfondimento critico di questo concetto. Cfr. *supra*, p. 262, nota 1.

43. Riprende anche nella terminologia (θεωρεῖται = «cernitur») *Ep. ad Her.*, 41, 6 segg.; ma è incerto se Cicerone conoscesse direttamente Epicuro o solo attraverso fonti intermedie; per la discussione in proposito fra Bignone, Lörcher, Philippon (cfr. *supra*, p. 295, e *infra*, p. 412). Questo passo potrebbe comunque essere un'attestazione in favore di una conoscenza diretta dell'*Epistola ad Erodoto*, sebbene di per sé non assolutamente probante.

44. Contro *Ep. ad Her.*, 60, come già il fr. che precede.

45. Cfr. Stoico Veto Pr., I, 95 (Zenone); II, 524, 534 segg. (Crisippo).

46. Cfr. per LEUCIPPO 67 A I Diels-Kranz (= DIOGENE LAERZIO, IX, 31); e ancora per DEMOCRITO, 68 A 40, 43, 51 ecc.

47. Evidente confusione del commentatore.

48. Cfr. anche SERVIO, *In Aen.*, I, 330, con attribuzione all'Hortensius di Cicerone.

49. La parola «infinito» è coniata da Cicerone sui greco ἀπειρία; ne abbiamo qui in questo passo l'unico esempio (cfr. MERGUET, *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Ciceros*, II, s. v.).

50. Cfr. 68 A 43 Diels-Kranz per la teoria democritea. Le testimonianze aggiunte ancora dall'Usener, da ERMIA, *Irris. philos.*, 18, e da ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Quaest.*, III, 12, hanno carattere prevalentemente polemico. Sulla liceità dell'attribuzione a Democrito di questa dottrina, cfr. *In trod.*, p. 15.

51. Così analogamente DEMOCRITO, cfr. 68 A 40 Diels-Kranz.

52. Qui si rimanda invece a un contesto polemico contro Democrito: cfr. *Ep. ad Pyth.*, 88.

53. E. BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 525 segg., ritiene, in polemica con E. Norden («Jahrb. Suppl.», 1893, p. 443), che qui in questo brano, presumibilmente tratto dal Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele, Platone sia introdotto come personaggio a controbattere le tesi aristoteliche sull'eternità del mondo. Non si tratterebbe quindi di un'espressione («Epicurus et Plato») per indicare genericamente «Epicuro sulla scorta dell'autorità di Platone», ma di un'indicazione di Platone come personaggio del Περὶ φιλοσοφίας e, più tardi, di Epicuro, come oppositori delle teorie aristoteliche; di Epicuro, in particolare, in quanto questi doveva basarsi sulla immaginaria polemica di Platone contro Aristotele rappresentata nel dialogo. Cfr. in proposito M. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della filosofia*, Roma, 1963, pp. 227-228.

54. In verità la teoria ciclica qui attribuita ad Epicuro sembra piuttosto, almeno così com'è

presentata, da attribuirsi alla Stoa; cfr. *Stoic. Vet. Fr.*, 1, 109, per Zenone (con parole analoghe: «le stesse persone negli stessi luoghi»).

55. Si sostituisce qui questo al fr. 308 Usener, testo appartenente all'atomismo più antico, e attribuito infatti dal Diels (*Vorsokratiker*, II, p. 77, 5 segg.) a Leucippo, 67 A 24. Cfr. in proposito BIGNONE, *Epicuro*, p. 258. Ciò che può aver tratto in errore l'Usener è la parola ἀπρονόητος, certamente desunta al vocabolario epicureo, cosa peraltro non strana dato il carattere tardo della testimonianza.

56. La parola ἀπρονόησία non compare mai in Epicuro; essa è stata coniata nel corso della polemica antistoica dell'avanzato III e del II secolo in contrasto con la *nozione* di πρόνοια centrale nella Stoa. Cfr. quanto addotto in USENER, *Glossarium*, s. v.

57. Cfr. le osservazioni del BIGNONE, *Epicuro*, p. 259, il quale propone di leggere, anziché φύσιν («natura, realtà»), χύσιν, nel senso di ἀνροισμός, «congerie», «aggregato», di atomi beninteso. Il Diels proponeva la correzione τὴν τοῦτον φύσιν, «la realtà di questo». U discorso si riferisce qui alla formazione dei «moenia mundi», BIGNONE, *Epic.*, pp. 260-261.

58. Parole irrimediabilmente corrotte, secondo il DIELS, *ad loc.*; Bignone propone leggere x αἱ ῥῶ περισσοτέρῳ, «con un flusso di grande abbondanza» (in luogo del x αἰῶ del testo, difficilmente comprensibile).

59. Αἰθήρ è concetto non epicureo; si tratta di una delle tante contaminazioni del tardo dossografo.

60. Cfr. esattamente il «faex» di LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, 497; BIGNONE, *Epicuro*, p. 259.

61. Già Aristotele, *De an.*, III, 427 b 27 segg. e altrove, aveva separato la nozione di ψυχή da quella di αἴσθησις, attribuendo alle piante una «certa forma di anima» (ψυχὴ τις) fonte di pura vita senza sensazione, contro la convinzione dei predecessori, Platone incluso (cfr. *Tim.*, 77 a-b); ma la nozione di αὐτομάτως qui attribuita da Aezio a Stoici ed Epicurei, e derivante pure da Aristotele, resta del tutto all'infuori della dottrina di quest'ultimo circa tutti quelli che sono esseri «animati», finalisticamente ordinati. Per gli stoici cfr. *Stoic. Vet. Fr.*, II, 710 ida Galeno, *De Hipp. et Pl. plac.*, VI, p. 509 Müller), passo che può chiarire meglio questa testimonianza: gli stoici sostituivano al concetto di ψυχή quello di φύσις, «natura».

62. Cfr. analogamente *Hypot.*, II, 25.

63. Cfr. lo scolio in *Ep. ad Her.*, 66 (*supra*, p. 172).

64. L'espressione ἡγεμονικὸς ὅς; «parte direttiva», è contaminazione col linguaggio stoico, secondo l'uso dossografico.

65. Cfr. anche TERTULLIANO, *De anima*, 15 (che parla di clorica pectoris, «corazza del petto», torace).

66. Cfr. già Usener; accettato da DE FALCO, *Dem. Lac.*, nota ad loc. (paragone con Lucrezio, «opinatus animi»).

67. Integrazione del Crönert, cfr. ancora DE FALCO, *ad loc.*

68. Cfr. ancora lo scolio citato a *Ep. ad Her.*, 66. Nel testo di Demetrio Lacone segue qui a questo punto una polemica con le scuole mediche a proposito della fisiologia umana; forse Erofilo, Erasistrato? Cfr. DE FALCO, *Dem. Lacone*, p. 39.

69. Distinzione netta, in Lucrezio, fra «animus» e «anima» Per la questione delle due diverse forme in Epicuro cfr. BAILEY, *Greek Atomist s a. Epic.*, App. V, p. 580 segg., con la rassegna delle diverse opinioni in proposito, e con l'analisi di numerosi passi lucreziani: il Bailey è portato a concludere che la differenza posta da Lucrezio fra «animus» e «anima» è soltanto di funzione e non di composizione (p. 585), e che la teoria della localizzazione dei πάθη, secondo cui noi avvertiamo piacere e dolore ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις mentre il pensiero resta ἀπαθή2, esente da affezione (p. 220, II segg. Usener, cfr. *intra*, p. 339), non può esser assolutamente compatibile con l'attribuzione della sensibilità solo all'«animus», posto nel petto, e non all'«anima», sparsa per tutto il corpo. Cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. Ital.», 1939, p. 122 segg., con insistenza sul principio della localizzazione della sensazione; ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 515, tende invece piuttosto a

sottolineare l'introduzione, da parte di Lucrezio, di una distinzione terminologica inesistente in Epicuro, e non raccolta neanche da Diogene di Enoanda. Diversamente BIGNONE, «Atene e Roma» 1940, p. 174 segg.; ALFIERI, «Atti Acc. Pontaniana» 1967, p. 3 segg. (cfr. *supra*, Introduzione, p. 37).

70. È data dai codici la parola χ ἀταρχῆς, che è sembrata da emendarsi a più editori (πρὸς ἀταρχῆς Crörner, χ υρίας ἀρχῆς) ma è oggi per lo più mantenuta dagli editori più recenti, a cominciare dal Pohlenz. La parola appartiene al vocabolario stoico (cfr. per Crisippo, *Stoic. Veto Fragm.*, II, 898, da una testimonianza di GALENO, *De Hipp. et Plat. plac.*, II, 5, p. 215 Müller).

71. Lucrezio è il primo a parlarci di una «quarta natura nominis experts»; cfr. poi la testimonianza di AEZIO, fr. 315 Us., subito di seguito. Per l'influenza possibile di Aristotele su Epicuro per questa concezione cfr. anzitutto GRUSSANI, *Studi Lucreziani* I, p. 187 segg.; cfr. poi più ampiamente BIGNONE, *Ar. perd.*, I, p. 249 segg.; «Atene e Roma», 1940, p. 168 segg.; BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, II, p. 1027; ALFIERI, «Atti Acc. Pont.», 1967, p. 7 segg. Il Bignone in particolare trae deduzioni da questa influenza di Aristotele su Epicuro a proposito della dottrina dell'anima per ulteriori chiarimenti circa la dottrina del clinamen, strettamente collegata a quella della libertà nella tradizione epicurea (cfr. Intr., p. 16 segg.). Per Bignone e Alfieri questo quarto elemento si identifica con l'«animus»; diversamente Giussani, Bailey; cfr. oggi BOYANCÉ, *Lucrèce et l'Epicurisme*, p. 115, nota 2, p. 156 segg. Cfr. Intr., p. 37 segg.

72. È qui ripetuta da Aezio (cioè da una tradizione che risale a Teofrasto) l'espressione aristotelica di ἀξ αὐτόνομαστον (ARISTOTELE, Περὶ φιλοσοφίας, fr. 27, p. 96 Ross; cfr. per Aristotele anche CICERONE, *Tusc.*, I, IO, 22 e I, 17, 41, fr. 27, p. 95 Ross; UNTERSTEINER, *Aristotele, Della filosofia*, p. 269 segg., importante anche per i riferimenti a Epicuro).

73. Per questi esempi tratti dagli animali cfr. AEZIO, V, 26, 3, per Stoici ed Epicurei insieme (attribuzione di un'anima impulsiva e sensitiva agli animali privi di λόγος BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, II, p. 1043).

74. L'Usener ha tolto valore a questa testimonianza sulla scorta del Diels, *ad loo.* (in nota), che parla di un fraintendimento di LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, 252-257 da parte del dosso grafo; il Diels a sua volta dipende da ZELLER, *Philos. d. Gr.*, III, I, p. 386, nota 9. Essa è invece assai importante per la teoria della localizzazione della sensazione in Epicuro; cfr. in proposito DIANO, «Studi HaL. Filol. Class.», 1935, p. 250 segg., e «Rend. Acc. Lincei», 1936, p. 819 segg. (in polemica col Bignone); «Giorn. Crit. Filos. It.», 1939, p. 129 segg., e altrove. L'unica nota non epicurea del nostro passo è quel termine di ἡγεμονίᾳ ὅν che abbiamo visto già altrove riferito all'anima, e che appartiene al dizionario stoicheggiante dei dossografi.

75. Cfr. anche *De nato deor.*, I, 38, 107.

76. Cfr. anche CRAMER, *Anecd. Ozon.*, III, 71, 7.

77. Analogamente lo stesso ALESSANDRO, *De an.*, p. 134, 30 Bruns.

78. Cfr. USENER, *Epic.*, p. 221, nota, per una possibile, ma non necessaria, integrazione.

79. La parola è incerta, si segue qui la lezione ἐνστάσεις accettata dal Diels in *Vorsokrat.*, 11, p. 79, 10 segg. (LEUCIPPO, 67 A 31 Diels-Kranz) sulla scorta di un suggerimento del Meineke; cfr. poi ALFIERI, *Atomisti*, p. 34, e MASSA POSITANO, *Epicurea*, p. 224. L'Usener accettava la lezione ὑποστάσεις. Ma cfr. ancora lo ἐμφάσεις di Stobeo, lo ὑποστάσεις di Plutarco (DIELS, *Doxographi, ad loc.*), lo ἐπιστάσεις di Galeno (DIELS, *Doxogr.*, p. 637).

80. Da notarsi il linguaggio piuttosto democriteo che epicureo (per l'identificazione del vuoto col non essere, cfr. passi quali LEUCIPPO, 67 A 6, 8, DEMOCRITO, 68 A 37, 40 Diels-Kranz, e altrove).

81. Incertezze dell'Usener sulla lezione ἐπιεικούς il termine è usato in genere nel linguaggio etico piuttosto che in quello fisico. Cfr. in proposito POHLENZ, *ad loc.*, che considera il passo crrrotto senza rimedio.

82. Da espungersi [τὸ κενόν] come glossema.

83. Cfr. per la correzione di μακρά in μικρά e di διαλύσει in διακώσει USENER, *Epic.*, p. LXXVIII.

84. Cfr. senza sostanziali variazioni, anche ivi, 721 f.

85. Cfr. lo scolio a *Ep. ad Her.*, 66, con la spiegazione del sonno sulla base della fisica atomistica.

86. Eco della condanna epicurea della mantica, per cui cfr. *supra*, p. 280, fra i passi relativi alla *Piccola Epitome*. Cfr. anche CICERONE, *De divin.*, 1, 30, 62; 44, 69.

87. La prima delle due opinioni (secondo cui la femmina non ha alcuna parte attiva nella generazione) è quella di ARISTOTELE, *De gen. anim.*, 729 b, 730 a.

88. 59 A 62 Diels-Kranz.

89. Ivi, e fr. 484 Nauck²; cfr. anche fr. 898, e LUCREZIO, *De rer. nat.* 11, 991 segg.

90. Si riferisce al precedenti contesto, p. 7, 18 segg. Pasquali, in cui abbiamo la distinzione di quattro diversi significati dell'espressione.

91. Per il commento a questo passo lucreziano cfr. BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, III, p. 1487 segg.; il quale riconosce l'accentuazione, anzi l'esclusivizzazione di uno dei motivi di *Ep. ad Her.*, 74-75, la nascita del linguaggio φῶσσεια in Lucrezio sia poi in Diogene di Enoanda, contro la più articolata dottrina di Epicuro. Lucrezio dipende, al solito, dalle fonti epicuree più vicine (cfr. questo stesso motivo in DEMETRIO LACONE, pap. 1012, col. XLVI, p. 49 De Falco).

92. Viene di seguito al passo relativo alla genesi delle arti, per cui cfr. *infra*, p. 507. BAILEY, *loc. cit.*, pensa che la polemica di Diogene contro la teoria che un qualsiasi νομοθέτης «legislatore» del linguaggio, abbia dato i nomi alle cose, possa riflettere una polemica di Epicuro contro le teorie sostenute nel *Craileo* platonico.

93. Parola irricostituibile; cfr. GRILLI, *Diog. Oen. Fr.*, p. 48, nota.

94. Cfr. la refutazione di LATTANZIO, *Divin. Inst.*, VII, 12. con richiamo esplicito a Lucrezio, il che prova una volta di più la dipendenza da questi (per la questione in generale SCHMID, *Reallex*, V, coll. 785-786).

95. Cfr. anche AGOSTINO, *Enarr. in ps.*, 73, 25.

96. Contrappone qui Epicuro a teorie stoiche; cfr. *Stoic. Vet. Fr.*, II, 809 segg.

97. Cfr. *Sent. Vat.* XXXI; per l'attribuzione a Metrodoro, *infra*, p. 532.

98. *Ratae Sent.* II; ma si trova anche in *Ep. ad Men.*, 124.

99. BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, II, p. n58-1159, rimanda per l'origine di queste teorie, al di là di Epicuro, allo stesso DEMOCRITO, 68 B 297 Diels-Kranz.

100. Polemica probabilmente con il passo di Lucrezio precedente.

101. *Stoic. Vet. Fr.*, I, 147.

102. Secondo il *πλεοναχός τρόπος*, il metodo delle spiegazioni multiple (*Ep. ad Pyth.*, 87-88, ecc). Ma questa discussione sulla possibile forma del sole non compare come tale nell'epistola a Pitocle.

103. Cfr. LUCREZIO, V, 474-77.

104. Cfr. *Ep. ad Pyth.*, 92; ma Lucrezio sceglie e sviluppa una delle ipotesi.

105. Testo corrotto: «his ab ortu»; USENER, *Epicurea*, p. 230 in nota, propone «superne ab ortu».

106. Il monte Ida; cfr. LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, 660 segg., riportato sopra.

107. Leggenda probabilmente desunta da Posidonio, cfr. STRABONE *Geogr.*, III, 138; per altre attestazioni cfr. USENER, *Epic.*, p. 354, in nota.

108. Cfr. *Ep. ad Pyth.*, 96.

109. L'astronomo Ipparco di Nicea, 11 sec. a. C.

110. Cfr. *Ep. ad Pyth.*, 105 segg.; ove però Epicuro presenta due alternative poste sullo stesso piano. Circa la conoscenza che Seneca presumibilmente ebbe dell'opera di Epicuro, cfr. *infra*, p. 389, nota 1.

111. Cfr. per l'analisi del passo lucreziano, con il confronto con la meteorologia di Teofrasto e con la testimonianza di Seneca BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, III, pp. 1634 segg., 1642-43 (presenza, in Lucrezio, di una tradizione dossografica più ampia, che va oltre le fonti epicuree strettamente considerate).

112. Sembra un'eco alterata di *Ep. ad Men.*, 124 ove si parla di γνώσις o «anticipazione» del divino nella mente umana, non però contrapponendola a una più vera o diretta conoscenza, ma anzi dichiarandola γνώσις εναργής «conoscenza evidente», e contrapponendola alla pura υπόληψις opinione; cfr. Intr., p. 31, e *supra*, note all'*Ep. ad Mm.*, ad loc. Cfr. già PHILIPPSON,

«Hermes», 1916, p. 568, e altrove, per l'esclusione di una conoscenza diretta di Epicuro da parte di Cicerone, che si rifaceva probabilmente a Filodemo, forse al *lisp* ἡ εὐσέβειας di questi, forse a epitomi di scuola dell'opera di Epicuro (cfr. *infra*, p. 412, nota 1). A proposito dello «insculpere» presente in questo brano cfr. DE WITT, *Epic. a. his Philos.*, p. 256, che ha parlato di confusione eclettica di Cicerone con le dottrine gnoseologiche stoiche; di contro KLEVE, *Gnosis Theon*, p. 25, il quale nota già in Epicuro la presenza di concetti analoghi (ad es. το ἐναποσφραγίζεσθαι; di cui già sopra si è parlato) per caratterizzare il processo gnoseologico.

113. Qui «primae notiones», che non è esattamente l'equivalente di «praenotiones». Si potrebbe pensare a una certa contaminazione con il concetto stoico di κοινὰ ἐννοιαί, nozioni comuni (a tutta l'umanità). Per la terminologia e la concettualistica ciceroniana circa questo problema cfr. PEASE, *Cic. de nat. deor.*, I, pp. 296-297; commento specifico a questo passo *ivi*, p. 308 (ove il Pease ricorda la presenza, in DIOGENE LAERZIO, X, 38, in riferimento quindi agli epicurei, di un'espressione come πρῶτον ἐννόημα).

114. Cfr. la critica all'antropomorfismo epicureo in *De nat. deor.*, I, 27, 76; 31, 87; *De divin.*, 11, 17, 40; altre testimonianze riportate dall'Usener in nota, *Epicurea*, pp. 232-235; e *infra*, p. 380. Ancora PEASE, *Cic. nat. deor.*, I, p. 306 segg.

115. Cfr. PHILIPPSON, «Hermes», 1918, p. 369, che spiega il «quasi corpus» con il sussidio del filodemo πυκνότης, νοητή, «densità intellegibile» (*De dis.*, III, col. XI, 18 segg.); e ancora lo stesso Philippson con il rimando ad altri passi filodemei (*De dis.*, III, fr. 6-9) in «Symb. Osloens.», 1939, PP. 34-35.

116. È da vedersi se il ciceroniano «ad numerum» traduca poi veramente il κατ' ἀριθμὸν dello scolio a *Ratae Sent. I*. Qui Cicerone (cfr. *De nat. deor.*, I, 30, 84, «numerus... deorum autem innumerabilis») intende ad numerum nel senso di una certa limitatezza numerica, e nega che gli dèi possano essere compresi in questa forma; Finterlocutore epicureo afferma che nella nostra conoscenza di essi noi trapassiamo continuamente dall'una all'altra delle loro infinite, sottilissime, inafferrabili forme. Se il significato di «ad numerum» coprisse completamente (ma cfr. la traduzione da noi datane *supra*, p. 205) quella del κατ' ἀριθμὸν dello scolio, non si potrebbe non dar ragione ai molti interpreti che hanno affermato la contraddizione dei due passi; a partire da HIRZEL, *Unters. über Ciceros philos. Schr.*, I, p. 46 segg.; ZELLER, *Philos. d. Gr.*, III, I⁴, p. 446 segg., fino oggi a MORESCHINI, «Par. Pass.», 1961, p. 367 segg. Tentativi, invece, di accordo del passo ciceroniano con lo scolio da parte di MERLAN, «Hermes» 1933, p. 202 segg. (con «ad numerum» Cicerone intenderebbe contrapporre gli dèi del culto comune a quelli che conosciamo non ugualmente «ad numerum», gli dèi degli *intermundia*); FRASSINETTI, «Riv. Filol. Class.», 1954, P. 123 segg. Cfr. più ampiamente *supra*, Intr., p. 32 segg.

117. «Similitudine et transitione» fu inteso dai PHILIPPSON, *De Philo demi libro qui est Περί σημείων καὶ σημειώσεως*, Berolini 1881, p. 75, e poi «Hermes», 1916, p. 601 segg., «Symb. Osl.», 1939, p. 33 nel senso di procedimento analogico di tipo induttivo; il che però comparirebbe in realtà solo negli epicurei più tardi (dove il filodemo concetto di μετάβασις, dipendente dalle dispute logiche del 11 secolo; cfr. contro a questa ipotesi FREYMUTH, *Lehre d. Gotterb.*, p. 32; FRASSINETTI, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1954, p. 121, e rassegna dei vari tentativi di interpretazione a p. 124, in nota; PEASE, *Cic. nat. deor.*, I, pp. 318-319; MORESCHINI, «Par. Pass.», 1961, p. 367 segg.: il significato di questo passo non è di carattere logico, ma si riferisce al fluire fisico dei simulacri degli dèi. Difesa dell'ipotesi del Philippson ancor oggi in KLEVE, *Gnosis theon*, p. 91 segg.

118. Passo assai discusso, nel testo e nel significato. Si accetta qui la correzione del Lambino di «ad deos» in «ad nos», seguita anche dall'Usener; gli editori che hanno seguito la lezione tradita «ad deos» hanno sentito per lo più il bisogno di cambiare «imagimim» in «rerum», intendendo: «dai momento che una infinità sostanza di realtà somigliantissime si forma da innumerevoli atomi e affluisce agli dèi» (così PHILIPPSON, «Hermes», 1916, p. 604; DIELS, «Abh. Preuss. Akad.», 1917, p. 293, con la variante di «simillimarum» in «similium»; FREYMUTH, *Lehre d. Gotterb.*, p. 38). Ma difendono il testo nella sua integrità FRASSINETTI, «Riv. Filol. Class.», 1954, p. 130 (e nota e diffusa

Equivalenza fra ἄτομοι e ἐλ' εἰδωλα che ha qui permesso lo scambio); PEASE, *Cic. nat. deor.* I, p. 320. In questo caso la dottrina si riferirebbe alia ἰαοβοῖιαι da cui è governata l'esistenza degli dèi (cfr. nota seg.) e non alia nostra conoscenza degli dèi stessi. Se la cosa potrebbe ricevere qualche plausibilità dai confronti con *De nat. deor.*, I, 105 segg. (cfr. *infra*, p. 377, nota 1), sembrano anche giuste in proposito le osservazioni del MORESCHINI, «Par. Pass.», 1961, p. 370, che è difficile ammettere questo salto di oggetto, questo cambiamento brusco, nel ragionamento di Cicerone, incentrato sul nostro modo e la nostra possibilità di conoscere gli dèi. Ancora per il testo: «species» e per lo più accettato contro l'ipotesi del Brieger, accolta anche dall'Usener, «series» (cfr. «species» anche più oltre, I, 105, nella replica dello stoico Cotta) e cfr. PEASE, I, p. 321, il quale adduce anche LUCREZIO, *De rev. nat.*, V, 1175-1178). Per l'interpretazione di «individua» nel senso di atomi cfr. ancora PEASE, *ivi.*; SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 736 (altre testimonianze in CICERONE, ad es. *De fin.*, I, 17). Per la questione, infine, dell'interpretazione di «images» come ἐλ'εἰδωλα = «simulacra», che qui sembra la più corretta (contro quella che vorrebbe vedere in «images» o εἰδωλα un richiamo diretto agli dèi stessi) cfr. Intr., p. 31.

119. È qui che Cicerone affronta brevemente (e vi tornerà poi sopra nella replica di Cotta) il problema della ἰσωνομία, per la cui spiegazione cfr. MERLAN, «Hermes», 1933, p. 209 segg.: sorta di legge di compensazione, tale da implicare l'attività intellegibile della divinità, impegnata in una perenne azione difensiva. Cfr. per l'interpretazione di questo difficile concetto epicureo FREYMUTH, «Philol.», 1954, P. 101 segg., e diversamente KLEVE, «Symb. Osloens.», 1960, p. 119 segg.; con tendenza ad aderire all'opinione di questo SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 738. Per le possibilità di fraintendimenti da parte di Cicerone, cfr. PEASE, *De nat. deor.*, I, pp. 324-325.

120. Per le fonti di tutta questa parte polemica cfr. PEASE, Intr., pp. 13, 31, 42 segg. (con una conclusione prudente, in cui si accenna a una pluralità di fonti diverse) e *passim* nel commento a questi paragrafi, I, p. 330 segg. Cfr. già PHILIPPSON, «Symb. Osl.», 1949, p. 36, con richiamo al papiro filodemeo 1670.

121. Cfr. FILODEMO, *De dis*, I, col. VII, 9-10; AEZIO, *Plac.*, I, 7, 7, p. 300 Diels; e in genere quanto citato da PEASE, *ad loc.*; in particolare, per «versari circum axem», FILODEMO, *De dis*, III, col. X, 7-11 (cfr. i fr. filodemei riportati *infra*).

122. Per l'immagine dei dio-nocchiero, che «gubernat», cfr. PEASE, I, p. 332, con richiamo all'inno di Cleante, *Stoic. Vet. Fr.*, I, 537.

123. Se riferito agli stoici, è detto in forma puramente ironica, mal addicendosi questa presentazione artificialistica della divinità al vitalismo stoico. Ma può esservi un ricordo della polemica epicurea contro la finzione artificialistica del *Timeo* platonico, filtrato naturalmente attraverso l'epicureismo del 11 secolo e Filodemo.

124. Per la notissima dottrina stoica della ἐμπαρμένη cfr. in particolare *Stoic. Vet. Fr.*, IV, s. v., *passim*, per Zenone come per Crisippo e altri; ma si noti in ogni caso che la parola era già conosciuta da Epicuro, nel suo uso prestoico (*Ep. ad Men.*, 134).

125. Anche qui esistono certamente appigli nella dottrina di Epicuro stesso, ma la polemica contro la mantica si è ravvivata nell'epicureismo posteriore, in opposizione alia teoria stoica della divinazione (*Stoic. Vet. Fr.*, II, 1018, 1187 segg.; I, 174; III, 654; e altrove).

126. Sembra opportuno riportare qui le repliche dell'interlocutore Cotta al discorso dell'epicureo, per la possibilità che esse offrono di chiarire, col confronto, alcuni termini di tale discorso. Cfr. per questo brano USENER, *Epicurea*, p. 234, in nota; per l'altro riportato subito dopo, p. 235, in nota.

127. «Species»; che può spiegare lo «species» di I, 19, 49, contro il tentativo di emendazione in «series» del Brieger (cfr. *supra*, p. 373, nota 2).

128. Qui «ad numerum» sembra usato con riferimento non alia nostra conoscenza degli dèi ma alla loro stessa essenza; risiamo di fronte all'ambiguità già riscontrata nello scolio a *Ratae Sent.* I. A meno che non sia da accettarsi l'emendazione testuale «permanere» (cfr. PEASE, *ad loc.*) che risolverebbe la difficoltà riportandoci all'ambito della nostra conoscenza degli atomi della sostanza divina in base al loro permanere e fluire: essi, direbbe qui Cicerone, non emanano visioni di sé

corrispondenti alla loro consistenza individua.

129. II PHILIPPSON, «Symb. Osl.», 1940, p. 25, non ha creduto di ravvisare qui, nonostante il tomare déi termini «similitudo» e «transitio», le stesse tracce di logica induttiva più tarda reperibili invece in I, 49; ma abbiamo visto come anche in quel passo la presenza di tale logica sia altamente ipotetica. Qui, come là, somiglianza e flusso sono strettamente connessi e hanno entrambi rilevanza fisica e non logica.

130. Cfr. la ἐπίρρουσις των εἰδῶλων di *Ratae Sent.*, I, scolio; e il «simillimarum imaginum» di I, 49. Il passo, nonostante gli accenni alla dottrina della ἰσωνομία che seguono, sembra confermare la correzione «ad nos» ritenuta necessaria in quel luogo.

131. Qui «visionum», equivalente di «imaginum».

132. Nuovo passaggio dal problema della nostra conoscenza degli dèi a quello dell'eterno sussistere degli dèi per continuo risarcimento fisico, con tinuo riformarsi di atomi (cfr. già I, 50). Per tradurre ἰσωνομία qui Cicerone usa la parola «aequilibratas» (necessaria emendazione umanistica per lo «aequilibratas» dèi codici; cfr. più tardi la parola ripresa da CALCIDIO, *In Tim.* 32, p. 25, 9 Waszink). Cfr. le due traduzioni diverse della parola in BAILEY, *Gr. Atomists*, p. 461 («equal distribution»)); DE WITT «Am. Journ. Philol.», 1947, p. 319 («equitable division»).

133. Sono contrapposti da Filodemo degli εἰδῶλα, simulacri, gli uni aventi την αὐτήνκ ατ αριθμόν, σύγκρισιν gli altri (σύγκρισιν) ὁμοίαν. Cfr. ARRIGHETTI, «Par. Pass.», 1955, p. 404 segg., per il confronto con lo scolio a *Ratae Sent.* I (κατ' αριθμόν καθ' ὁμοειδεῖαν). Filodemo precisa ancora che gli uni simulacri sono formati των αὐτῶν, gli altri ἐθ των ὁμοίων cfr. anche qui per la spiegazione, ottenuta attraverso il seguente frammento analogamente del *De dis*, ARRIGHETTI «Par. Pass.», 1955, P. 404 segg., e *Epic.*², pp. 545-546. Filodemo affermerebbe che alcuni simulacri degli déi ci giungono direttamente, altri frammisti a corpi estranei (a frammenti astrali) che si uniscono ad essi nello spazio interposto.

134. Cfr. ancora ARRIGHETTI, *loc. cit.*, e FREYMUTH, «Philol.», 1958, p. 148 segg., soprattutto per la discussione intorno al termine ὑπέρβασις (per Arrighetti «passaggio per lo spazio intermedio», per Freymuth «salto per lo spazio intermedio senza alcun contatto»); ne deriva una divergenza nell'interpretazione della riga 20, che peraltro non riguarda Epicuro ma Filoaemo e qui non si riporta) e intorno all'espressione τὰ γεννητὰ: per FREYMUTH, *Lehre Götterb.*, p. 18, e «Philol.», 1958, p. 153, nota 2, si tratta degli déi stessi che generano le loro immagini, cioè i simulacri; per ARRIGHETTI, «Par. Pass.», 1955, p. 415, si tratta dei principi generatori degli déi, che, per poter produrre la loro essenza divina e beata, sono diversi da quelli degli astri. L'interpretazione del Freymuth dà forse alla irase un senso più lineare, senza introduzione di nuovi elementi.

135. Accenno alla ἰσωνομία, per la quale (cfr. Intr., p. 32) nelle figure degli déi la costanza e la permanenza è assicurata di continuo dal risarcimento atomico. SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 735, ha messo in relazione il lucreziano «forma manebat» con la parola ὁμοειδεῖα dello scolio a *Ratae Sent.* I (cfr. *supra*, p. 205, la traduzione differente qui data della parola).

136. Omero, *Odyss.*, IX, 191 segg.

137. Dà importanza a questo passo di Sesto, vedendovi un saggio di pensiero forse riconducibile ad Epicuro stesso, KLEVE, *Gnosis theon*, p. 87 segg. Cfr. quanto già detto *supra*, Intr., p. 26, sulla non estraneità a Epicuro del concetto di μετάβασις in senso logico.

138. Cfr. in proposito PEASE, *Cic. de nat. deor.*, I, p. 457 (per il confronto con l'opposta teoria stoica).

139. L, espressione γεγέννηκε καὶ γεννήσει indica, eternità del processo, con uso non infrequente nella lingua greca. Integrazione del Diels.

140. Cioè Epicuro è qui contrapposto (Ἐπικούρου δέ) a quelli che accettano gli déi πάτριον; ma si afferma soltanto che Epicuro si limitò a concepirli antropomorfi. Né in questo, né nel precedente frammento di Aezio (nel quale il Merlan ha voluto dare importanza particolare a πάντας, «tutti», cfr. «Hermes», 1933, p. 201) si potrebbe trovare in realtà una conferma all'ipotesi della presenza di due diversi tipi di déi in Epicuro. Per l'interpretazione di FILODEMO, *De dis*, III, col. X, 2 segg. cfr.

ARRIGHETTI, «Par. Pass.», 1955, p. 326 segg., «Studi Class. Orient.», 1958, p. 301 segg.

141. Cfr. più oltre, per Ermarco, p. 558; giacché sarà Ermarco a svolgere questo punto della teologia epicurea.

142. «Spiritus» ovviamente traduce la nozione stoica di πνεῦμα.

143. «Nutavit» si riferisce a Cicerone, dal quale Agostino desume; cfr. *De nat. deor.*, I, 43, 120.

144. Cfr. anche *De rev. nat.*, II, 1093 segg.; V, 82 segg. (fr. 363 Us.).

145. Cfr. BAILEY, *LUCY, de rer. nat.*, III, p. 1345: quest'ultima parte, che manca nel corrispondente passo di CICERONE, *De nat. deor.*, I, 9, 21 segg., è quello di più sculetta marca epicurea, fondandosi come si fonda sulla προληψις, «notities». Da notarsi che il concetto di προληψις si applica qui all'essere divino (cfr. *Ep. ad Men.*, 124).

146. Per argomentazioni analoghe cfr. DIOGENEDI ENOANDA, *Nuovi Frammenti*, 39-40 (editi da M. FERGUSONSMITH, «Cahiers de Philologie» III, I, Lille, 1976, pp. 286-287).

147. Così pure, con qualche lieve variazione verbale, *De rer. nat.*, II, 177-183. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 431 segg., ha dato grande importanza a questa teoria lucreziana della «culpa naturae» per la ricostruzione del pensiero di Epicuro: la teoria sarebbe da vedersi in polemica con il Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele, e la sicurezza dell'attribuzione a Epicuro sarebbe fondata sul confronto con Polistrato (per cui cfr. *infra*, p. 589, nota 4). e con autori più tardi, quali Galeno, fr. 381 Us., cfr. *infra*. Cfr. di contro PERELLI, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1961, p. 244 segg. È probabile che nel pessimismo lucreziano di questo passo entrino anche elementi della tradizione epicurea posteriori a Epicuro, elementi pessimistici assimilati e fatti propri dalla scuola per le esigenze della polemica contro il providenzialismo stoico. BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, III, p. 1351, ricorda l'antipessimismo di Epicuro in *Ep. ad Men.*, 126, e in *Ratae Sent.* XVI, XIX, XX, XL.

148. In contrapposizione cioè ai danni e ai benefici creduti dal volgo, cfr. *Ep. ad Men.*, 124. Per l'USENER, *ad loc.*, la testimonianza è da porsi fra quelle relative al XII libro del Περὶ φύσεως; ma essa sembra in verità più generica.

149. Polemica contro Platone, *Tim.*, 33, è, e in genere contro la concezione del mondo come di essere animato e divino, ch'è platonica ma anche stoica. Per una presumibile fonte comune con Lucrezio cfr. BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, III, p. 1345; PEASE, *Cic. de nat. deor.*, I, p. 187.

150. Da confrontarsi la risposta dello stoico, *De nat. deor.*, II, 17, 46; cfr. per le fonti e il commento PEASE, *Cic. de nat. deor.*, II, p. 197 segg. Che la polemica, nonostante l'accenno a Platone che può essere ricordo di Epicuro stesso, sia prevalentemente antistoica, è evidente.

151. Integr. DE FALCO, *ad loc.*

152. Integr. USENER, sulla base di *Ep. ad Her.*, 77, *ad Pyth.*, 97, *ad Men.*, 123, ecc. Cfr. DE FALCO, *ad loc.*

153. Cfr. per il testo PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 377, e successivamente SCHMID, «Rh. Mus.», 1951, p. 126, sulle cui correzioni si basa Arrighetti.

154. Cfr. poi, per questo concetto di «esilio», EUSEBIO, *Praep. Ev.*, XV, 5, II.

155. Cfr. anche EUSEBIO, *Praep. Ev.*, XIV, 27, I; SALVIANO, *De gubern. dei*, I, 5.

156. Cfr. anche altrove nell'opera, ivi, VII, 31, 3. Per le fonti delle notizie di Seneca sull'epicureismo cfr. H. MUTSCHMANN, *Seneca und Epikur*, «Hermes», L, 1915, pp. 321-356; R. SCHOTTLANDER, *Epikureisches bei Seneca*, «Philologus», C, 1955, pp. 133-148.

157. Cfr. in proposito SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 782.

158. Usener leggeva a questo punto περὶ βίων; ma riconosceva nelle note *ad loc.* che anche l'integrazione περὶ θεῶν del Bücheler aveva le sue buone chances. Arrighetti pone cautamente il frammento fra quelli da opere incerte. Per questa concezione epicurea della pietà cfr. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, p. 96 segg.; SCHMID, in *Reallex.* V, p. 730 segg.

159. Integr. Usener, contro il μειούενων («subiscano diminuzione») del Bücheler, o il λυπουνένων («si addolorino») del Gomperz.

160. È una cattiva interpretazione ciceroniana, probabilmente tendenziosa, a quanto si può notare dai frammenti precedenti.

161. A proposito della valutazione relativamente positiva della dottrina di Epicuro, nonostante la polemica, che questo come altri passi di Lattanzio potrebbero far supporre, cfr. l'ipotesi di E. RAPISARDA, *L'epicureismo nei frimi scrittori cristiani*, «Antiquitas», II-III, 1947-48, pp. 45-52, che Lattanzio sia passato al cristianesimo da una precedente posizione epicurea; in proposito con scetticismo SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 785.

162. Polemica contro il *Timeo* platonico; cfr. *Tim.*, 53 c - 55 c per le cinque figure, quattro degli elementi, una del tutto (il dodecaedro), le cui forme geometriche corrispondono in qualche modo alle qualità e forme sensibili della realtà cui si applicano. Per tramite quasi certamente di una fonte intermedia. Cicerone attinge comunque, con questa polemica, la dottrina esposta nel Περὶ φύσεως (cfr. *supra*, p. 237 segg.).

163. Ancora polemica contro il *Timeo*; cfr. *Tim.*, 32 c, per la indistruttibilità del cosmo. Cfr. per tutta questa parte PEASE, *Cic. nat. deov.*, I, pp. 171-181; p. 187, la conclusione circa la possibile dipendenza sia di Cicerone sia di Lucrezio, in tutto questo brano di negazione della provvidenza, da una fonte comune, con tendenza a escludere una diretta relazione reciproca.

164. PHILIPPSON, «Symb. Osl.», 1939, p. 20, richiama per questo parallelo Aezio, I, 7, 7, p. 300 Diels. La fonte di Cicerone può essere semplicemente una fonte dossografica che ponga a confronto il demiurgo del *Timeo* con la provvidenza stoica; ma non si deve dimenticare che ravvicinamento di Platone con gli stoici era stato già compiuto dall'Accademia eclettizzante di Antioco e di Filone da cui Cicerone dipende largamente.

165. «Intellegi potest», dato per lo più dai codici; ma sulla base di alcuni di essi si è voluto qui leggere, da parte di alcuni interpreti, «intellegi non potest»: cfr. PEASE, *Cic. nat. deov.*, I, pp. 190-191, che difende la lezione più ampiamente tradata. Usener, volgendo la frase in senso interrogativo («intellegi qui potest?») le dà in realtà significato negativo.

166. Questa parte risente strettamente della distinzione stoica dell'umanità in sapienti e stolti; σοφῶνδῖοι e φαῦλοι (*Stoic. Vet. Fr.*, III, pp. 146-171 in particolare). Per la felicità del sapiente e l'infelicità dello stolto cfr. lo stesso Cicerone, *Tusc. Disp.*, III, 14 segg. (*Stoic. Vet. Fr.*, III, 570).

167. È la parola ἀπρονοησία che già vedemmo *supra*, p. 344 nota I.

168. È una evidente contaminazione di dottrina epicurea con dottrina sofistica, di Crizia (fr. 25 Diels-Kranz). Cfr. anche per questo già *supra*, p. 271. nota I.

169. Cfr. anche ivi, XV, 5, 3, 799 a, riportato dall'Usener di seguito, che confronta la posizione di Epicuro con quella di Platone.

170. Per la polemica antistoica (ma, già prima, di Epicuro, probabilmente indipendentemente dallo sviluppo che la dottrina della divinazione ebbe nella Stoa) cfr. *supra*, p. 391 segg.

171. Cfr., l'irrisione di Plutarco per questa che gli appare ipocrisia epicurea, *Contra Epic. beat.*, 21, 1102 b (USENER, *Epic.*, p. 103, 7 segg.).

172. Spettro notturno mandato da Ecate; cfr. ARISTOFANE, *Ranae*, 293, *Eccles.*, 1056, e altri autori.

173. Cfr. ESCHILO, *Eumen.*, 323; EURIPIDE, *Iphig. Tauv.*, 200.

174. Cfr. per questo brano SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 786, con l'accettazione peraltro dell'opinione di USENER, *Epicurea*, p. LXXV, nota 2, secondo il quale Lattanzio attingeva qui le sue argomentazioni al perduto *Hortensius* ciceroniano.

175. Cfr. LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, 165 segg. Tuttavia USENER, *Epic.*, p. 250 nota 2, dubita dell'utilizzazione diretta come fonte di Lucrezio da parte di Lattanzio, per lo meno abitualmente.

176. Qui il verso è indubitatamente di LUCREZIO, *De rer. nat.*, 227.

177. Cfr. per questo brano SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 786, con l'accettazione peraltro dell'opinione di USENER, *Epicurea*, p. LXXV, nota 2, secondo il quale Lattanzio attingeva qui le sue argomentazioni al perduto *Hortensius* ciceroniano.

178. Cfr., per il confronto continuo che Galeno fa fra Epicuro e la dottrina antifinalistica di Asclepiade, *supra*, p. 331, nota 1.

179. Per le questioni suscitate da questo passo, il suo confronto con quello, in cui peraltro Epicuro non è citato, di SESTO EMPIRICO, *Pyrrh. Hypot.*, III, 9-11, ecc., cfr. ancora SCHMID, in

Reallex., V, col. 786, e quanto egli riporta.

180. Cfr. *Stoic. Vet. Fr.*, II, 952 segg. Ma le argomentazioni là riportate su questo tema riguardano Crisippo e la sua logica, una fase di pensiero quindi posteriore a Epicuro. Cfr. anche per la logica crisippea, *Stoic. Vet. Fr.*, II, 193 segg. Difficile, dai passi ciceroniani, riconoscere esattamente quanto di queste discussioni possa esser riferito a Epicuro stesso, che polemizzerebbe in questo caso con la logica aristotelica (cfr. ad esempio *Metaph.*, III, 1011 b 23-24; *De interpr.*, 18 a 28 segg.). Ma il termine di «dialettici» è in genere usato per i Megarici; cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 106; e per polemiche di alcuni di questi contro Epicuro lo stesso DIOGENE LAERZIO, V, 94. In generale cfr. PEASE, *Cic. de Nat. Deor.*, I, p. 372.

181. D'Afrodisia; cfr. già *supra*, p. 322, n. 2.

182. Cfr. anche ivi, p. 873 Kühn, ove però il brano sulla formazione e l'uso dei denti è certamente tratto di polemica antiasclepiadea e non antiepicurea. USENER, *ad loc.*, riporta tutto il brano ampiamente.

183. Cfr. per il testo, che è dato incompleto dall'USENER, *ad loc.*, l'ed. DIEHL, I, p. 266, 25-26; e la traduzione su questa base in FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le Timée*, II, Paris 1967, p. 107.

184. Cfr. ancora FESTUGIÈRE, ivi, p. 216.

185. Usener aggiunge (385 a) un passo di AMBROGIO, *Epist.* LXIII, 13, che indica solo un fraintendimento della dottrina epicurea, e accenna per lo più a un discepolo e continuatore di Epicuro «Philominus» in cui già gli editori maurini sospettarono doversi individuare Filodemo.

186. Cfr., per la restituzione, PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 373, contro quella più incerta del Gomperz.

187. Cfr. *Ep. ad Men.*, 124, per questa amicizia degli uomini e degli dèi; che però qui, vediamo, Filodemo si sforza di ricondurre alle sue dimensioni e proporzioni precise.

188. Arrighetti considera questo brano da porsi fra i frammenti di epistole; il che è possibile, se si pensa ad altri passi esortativi analoghi, come la lettera a Polieno (*supra*, p. 139) esortante ugualmente alla pietà religiosa.

189. Integr. DIELS, «Sitz. Ber. Preuss. Akad. Wiss.», 1916, p. 896, contro il più generico e insignificante γούν «dunque», dell'Usener.

190. Anche qui le integrazioni Usener-Gomperz sono più generiche; cfr. DIELS, *loc. cit.*, in base al principio altrove espresso da Epicuro che è doveroso non ingiuriare, non nominare a sproposito gli dèi. Cfr., per l'integrazione <εἶνα>, PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 385.

191. Per Teodoro l'ateo e le confusioni di teorie ateistiche con quella di Epicuro cfr. già *supra*, pp. 103, 394.

192. Aggiunta degli scolii bizantini, accettata dall'Usener.

193. Cfr. ancora in USENER, *Epic.*, pp. 261-262, gli altri brani da Luciano, in realtà non rilevanti per la comprensione della dottrina epicurea.

ETICA

IL PIACERE, IL SOMMO BENE, LE VIRTÙ

DIOGENE LAERZIO, X, 117 segg. (407, 428, 452, 504, 506 Us., 1 Arr.²).

Riguardo alla dottrina del vivere, e di ciò che sia da **117**. scegliersi o da fuggirsi, scrive nel modo che vedremo...¹. **120.b** Gli Epicurei ritengono che vi sia differenza fra colpa e colpa. Ritengono anche che la salute per alcuni sia un bene e per altri un indifferente². Ritengono che il coraggio non provenga da una disposizione naturale ma da un calcolo circa i vantaggi; e così pure l'amicizia nasce in vista dell'utilità; essa deve infatti prendere inizio da qualcosa, così come si gettano nella terra i semi, ma poi si afferma attraverso la comunanza di vita fra coloro che hanno raggiunto la pienezza del piacere. La felicità s'intende in due maniere: c'è **121.a** quella suprema, propria della divinità, che non conosce variazione d'intensità³, e quella che ammette aggiunte e detrazioni di piaceri.

136. Si differenzia dai Cirenaici per quanto riguarda il piacere; quelli infatti non riconoscono il piacere immobile, ma solo il piacere in movimento; egli invece li ammette entrambi, sia nell'anima che nel corpo, come dice nel *Di ciò ch'è da scegliersi e da fuggirsi*, nel *Del fine*, nel libro I del *Dei generi di vita*, nelle lettere agli amici di Mitilene⁴. Ugualmente dicono Diogene nelle *Lezioni scelte*, libro XVII, e Metrodoro nel suo *Timocrate*⁵: «potendosi il piacere concepire in due forme, come piacere in movimento e piacere immobile». Epicuro stesso nel *Di ciò ch'è da scegliersi* dice: «l'assoluta mancanza di perturbazione e l'assenza di dolore sono piaceri immobili; la gioia e l'allegrezza le si avverte in movimento, nell'atto stesso del loro attuarsi»⁶. Si oppone ai Cirenaici **137**. anche in quanto quelli ritengono che i mali del corpo siano peggiori di quelli dell'anima, adducendo a prova il fatto che i colpevoli sono puniti con pene corporali; egli dice che il corpo soffre solo per il male attuale, mentre l'anima soffre per il male presente, passato e futuro. Di conseguenza, anche i piaceri dell'anima sono da ritenersi superiori. Per dimostrare che il fine è il piacere, si vale dell'argomento che tutti i viventi, fin dalla nascita, godono del piacere, ma rifuggono dal dolore per natura e per istinto irrazionale⁷. Anche Eracle, mentre la tunica lo divora, grida

«con morsi e ululati; e gemono attorno le rocce,
i picchi montani di Locride, le vette dell'Eubea»⁸.

138. Anche le virtù si ricercano in vista del piacere, non per se stesso, così come la medicina si ricerca in vista della salute, come dice Diogene nel libro XX delle *Lezioni scelte*; e dice anche che l'educazione è una guida per la vita⁹. Epicuro dice che solo la virtù è tale che non può sussistere senza il piacere, mentre le altre cose, per esempio i cibi, ne possono venir separate¹⁰.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, VI, v. 9 segg. (396 Us.).

E quando egli vide che tutte quelle cose che la necessità della vita richiede erano già state acquisite dai mortali, quelle cose che per quanto è possibile rendono la vita sicura; e che gli stessi potenti, pur avendo abbondanza di ricchezza, di onore e di gloria ed essendo orgogliosi per la buona fama dei figli, tuttavia nel loro intimo avevano l'animo ansioso e la vita tormentata <senza alcuna >¹¹ pausa, contro il loro desiderio, ed erano costretti a infuriare in luttuose contese¹²: comprese allora che il male consisteva nel recipiente stesso, e che per colpa di questo si corrompeva, nell'interno, tutto ciò che dal di fuori potesse venire di beni e vantaggi: poiché si accorgeva che da un lato il recipiente era bucat e perdeva, sì da non poter mai in alcun modo essere riempito, dall'altro ch'esso contaminava tutto ciò che ricevesse in sé col suo odore fetido¹³. Quindi purificò i cuori con detti veritieri, e stabilì un limite per il desiderio e per il timore; mostrò quale sia il sommo bene al quale tutti tendiamo e indicò la via per il cui stretto tramite possiamo dirigerci ad esso con retto cammino.

ORAZIO, *Epist.*, I, 2, 54 (ivi, Us.).

Se il recipiente non è puro, qualunque cosa ci versi dentro inacidisce. Disprezza i piaceri: nuoce quel piacere ch'è acquistato a prezzo di dolore. L'uomo avido non si libera mai dal bisogno: ma tu cerca un termine fisso.

CICERONE, *De finibus*, I, 9, 29 segg. (397 Us.).

29. Condurrò in primo luogo la mia trattazione così come piace a quello ch'è Fautore di questa dottrina: e stabilirò che cosa sia e quale sia l'oggetto della nostra ricerca... sì che il mio discorso proceda con metodo. Cerchiamo dunque quale sia il sommo fra tutti i beni. Per opinione di tutti i filosofi, questo deve essere tale che ad esso siano ordinate tutte le cose, esso stesso a niente altro. Epicuro pone il sommo bene nel piacere, così come nel dolore l'estremo dei mali. Questa sua dottrina si può enunciare nel modo che segue.

30. Appena nato, ogni essere vivente tende al piacere¹⁴, gode di esso come del sommo bene, rifugge dal dolore come dal sommo male e lo respinge da sé il

più possibile; e compie tutto questo senza ancora aver subito alcuna corruzione, seguendo il criterio della natura ancora innocente e integro. Epicuro perciò nega che vi sia bisogno di ragionamento e di argomentazione per provare perché il piacere sia da scegliersi e il dolore da respingersi: ritiene infatti che ciò sia oggetto di sensazione immediata, come il fatto che il fuoco è caldo, la neve è bianca, il miele è dolce, cose di cui nessuna deve essere provata con ragionamenti appositi, ma che basta semplicemente enunciare...¹⁵. Dal momento che, se viene meno la facoltà di sentire, non rimane all'uomo niente, bisogna giudicare in base alla stessa natura che cosa sia contro o secondo natura: e questa che cosa può percepire o giudicare che sia da scegliersi o da fuggirsi se non il piacere o il dolore?...

Perché comprendiate bene in che consista l'errore di 32. coloro che condannano il piacere ed esaltano il dolore¹⁶; cercherò di illustrare bene tutta la questione, e di spiegare adeguatamente la dottrina di quello scopritore della verità e, vorrei dire, architetto della vita felice. Nessuno infatti odia o disprezza o fugge il piacere in sé, per il fatto che sia tale, ma perché a chi non è capace di cercarlo ragionevolmente conseguono in generale grandi dolori. Né certo vi è alcuno che ami, ricerchi e si sforzi di conseguire il dolore di per sé, per il fatto che sia tale, ma perché talvolta le circostanze fan sì ch'egli debba cercare di ottenere un grande piacere per mezzo di fatica e dolore. Per valermi degli esempi più alla portata: chi di noi sosterrebbe un'esercitazione fisica faticosa se non per ottenerne un qualche vantaggio? Chi potrebbe a buon diritto rimproverare colui che desideri 33. vivere in una condizione di piacere tale da non poter dar luogo ad alcun fastidio, o colui che rifugga da quel dolore per mezzo del quale non si può conseguire alcun piacere? Accusiamo invece, e riteniamo degni di giusta riprovazione, coloro che, rammolliti e corrotti dalle delizie dei piaceri che al presente godono, non siano capaci, per l'acceciamento della loro bramosia, di prevedere quali dolori e fastidi stiano loro per sopravvenire; e in una colpa del genere sono anche coloro che trascurano i loro doveri per viltà d'animo, cioè per paura di fatiche e sofferenze. Non è difficile il saper giudicare rettamente circa tutte queste cose. In momenti di libertà, quando la facoltà di scelta è del tutto a nostra discrezione e niente ci impedisce di fare quello che desideriamo, ogni piacere è da scegliersi, ogni dolore da rifiutarsi. Ma in tempi determinati, o per doveri che ci incombono o per la pressione delle circostanze¹⁷, può anche avvenire che si debbano respingere i piaceri, non rifiutare i fastidi. Dal sapiente questa scelta è compiuta in modo tale che i piaceri vengono da lui respinti allo scopo di conquistarsene altri maggiori, i dolori vengono da lui tollerati per evitarsene altri più aspri...

37. Spiegherò ora che cosa sia il piacere di per sé... Noi non ricerchiamo solo quel piacere che muove il nostro istinto naturale con un senso di delizia e

che è percepito dai nostri sensi con piacevolezza, ma consideriamo massimo piacere quello la cui percezione consiste nella soppressione del dolore. Infatti, poiché nel liberarsi dal dolore godiamo della stessa liberazione e del sentirci esenti da ogni fastidio, e poiché ogni godimento non è altro che piacere, così come tutto ciò che ci offende in qualche modo è dolore, a ragione ogni soppressione del dolore si può chiamare piacere. Così come, quando la fame e la sete vengono rimosse con cibo o bevanda, la soppressione della sofferenza porta di conseguenza il piacere, così in ogni cosa la rimozione del dolore porta di immediata conseguenza il piacere. Per questa ragione **38**. Epicuro rifiutò la tesi che possa esservi uno stato intermedio fra piacere e dolore: egli riteneva che quello che ad alcuni sembra uno stato intermedio, in quanto semplice assenza di dolore, fosse non solo piacere, ma piacere supremo. Chiunque avverte, infatti, quale sia la sua affezione del momento, si trova di necessità in uno stato o di piacere o di dolore; ed Epicuro ritiene che nella privazione di dolore ha il suo culmine il piacere, sì che si può andare più oltre nella variazione e differenziazione dei piaceri, ma non nell'accrescimento e nell'intensificazione di essi...

Che il piacere sia il supremo dei beni, lo si può capire **40**. facilissimamente da questo. Immaginatoci qualcuno che si trovi in uno stato di godimento di grandi, molti e continui piaceri d'animo e di corpo: quale stato potremmo considerare migliore e più desiderabile di questo? In colui che si trovi in tale stato dev'esserci necessariamente anche fermezza d'animo, senza timore di morte né di dolore, perché la morte significa la perdita della facoltà di sentire e il dolore abitualmente se è lungo è anche leggero, se è violento è breve, cosicché la brevità porta sollievo all'intensità, la tenuità alla lunga durata. Se a ciò si aggiunge il fatto ch'egli non **41**. ha timore della divinità, e, inoltre, che non permette che i piaceri del passato si dissolvano completamente ma continua ad allietarsi del loro costante ricordo, che cosa potrà ancora esserci di meglio oltre a tutto questo? Si supponga, al contrario, un essere sfinito dalle più grande sofferenze d'animo e di corpo che possano venire a colpire un essere umano, senza alcuna speranza che queste da un momento all'altro si alleviino, senza alcun piacere presente e senza l'attesa di alcun piacere: che cosa si può dire o immaginare di più misero? E se soprattutto è da fuggirsi una vita piena di dolori, è evidente che il sommo fra i mali è il vivere nel dolore: principio da porsi in coerenza con quello secondo cui il sommo fra i beni è il vivere nel piacere. La nostra mente infatti non ha alcuna salda certezza in cui riposare in ultima istanza; e tutti i timori e tutte le afflizioni vengono rapportate al dolore, mentre non vi è alcuna cosa che di sua natura possa veramente angosciare o affliggere. Inoltre il ricercare, il rifuggire, l'agire stesso traggono il loro impulso **42**. dal piacere o dal dolore. Stando così le cose, è

evidente che tutte le azioni rette e lodevoli si rapportano a questo fine, al vivere nel piacere. E, dal momento che il sommo o l'estremo e l'ultimo dei beni (che i Greci chiamano *πέλοσι* è quello che non è ordinato ad altro, mentre ad esso è ordinato tutto il resto, bisogna ammettere che il sommo bene è vivere piacevolmente.

Quelli che pongono il bene nella sola virtù, e, affascinati dallo splendore del nome, non capiscono che cosa la natura richieda, si libereranno da un grandissimo errore se vorranno ascoltare Epicuro. Queste vostre egregie e nobili virtù, se non fossero fonte di piacere, chi mai le riterrebbe lodevoli o desiderabili? Così come approviamo la scienza medica non per l'abilità tecnica in sé stessa, ma per il suo esser causa di buona salute, e lodiamo l'arte del nocchiero, in quanto domina i mezzi per saper rettamente navigare, per l'utilità che apporta e non per l'abilità tecnica in se stessa, così anche la sapienza, ch'è arte del vivere, non sarebbe desiderata se non fosse produttrice di alcun effetto positivo. Ma la si ricerca perché è causa intelligente della conquista 43. e del conseguimento del piacere...¹⁸. Infatti, poiché la vita dell'uomo è afflitta soprattutto dall'ignoranza di ciò che sia bene e ciò che sia male, e gli uomini per questo errore sono spesso privati dai maggiori piaceri e tormentati da asperissimi dolori dell'anima, bisogna mettere in opera la saggezza, che, soppressi errori e desideri e dispersa ogni temerità di false opinioni, ci si offre come guida per il piacere. La saggezza soltanto può cacciar via dall'animo la tristezza, impedirci di tremare dalla paura, far sì che sotto la sua guida si viva in tranquillità, spento ogni ardore di passioni. Le passioni sono infatti insaziabili; e non solo mandano in rovina i singoli uomini, ma anche le intere famiglie, e spesso mettono in pericolo lo stesso stato. Da esse nascono gli odii, le divisioni, 44. le discordie, le sedizioni, le guerre; né esse imperversano solo all'esterno, o si rivolgono con impeto cieco verso gli altri, ma tumultuano e si fanno guerra reciprocamente anche chiuse dentro un animo, dal che di necessità la vita diviene assai amara; sì che solo il saggio, troncata e recisa ogni vanità, ogni errore, può vivere contento entro i confini della natura, senza sofferenza e senza paura.

Quale partizione può essere più opportuna e più adatta 45. al bene vivere che quella posta da Epicuro? Egli ha stabilito tre generi di desideri, uno di naturali e necessari, un altro di naturali e non necessari, un terzo di non naturali e non necessari. La loro logica impone che i desideri necessari si possano soddisfare senza molta fatica né spesa¹⁹; i naturali non richiedono neppure essi troppo, poiché la natura stessa ha racchiuso in limiti determinati e facilmente raggiungibili i beni di cui si soddisfa; invece il desiderio di cose vane non ha né misura né fine. E se vediamo che 46. tutta la vita è perturbata da errore o da ignoranza, e la sapienza è la sola che ci liberi dall'assalto delle

passioni e dal timore delle cose paurose, e ci insegna a sopportare con serenità le offese della sorte, e ci mostri tutte le vie che conducono alla tranquillità e alla quiete, perché mai dovremmo esitare a dire che la sapienza è da ricercarsi in vista dei piaceri così come l'insipienza è da fuggirsi in vista dei fastidi?

Per la stessa ragione diremo che nemmeno la temperanza 47. è da ricercarsi di per sé stessa, ma perché porta pace agli animi e li placa e li lenisce come mettendoli in accordo con se stessi. È la temperanza, infatti, che ci ammonisce a seguire la ragione nel compiere i nostri atti di scelta o di rifiuto; né basta saper giudicare che cosa sia da farsi o da non farsi, ma occorre anche poi saper stare a quello che si è giudicato. Molti tuttavia, incapaci come sono di mantenere e osservare ciò che hanno essi stessi deciso, vinti e fiaccati dall'apparenza del piacere che loro si offre, si abbandonano alle passioni rimanendone avvinti, né prevedono le conseguenze di ciò; e così, per un piacere tenue o non necessario, o che potrebbe essere procacciato anche in altro modo, o di cui senza dolore potrebbero fare a meno, incorrono in gravi malattie, in danni, nella vergogna, o perfino, a volte, nella 48. sanzione delle leggi e dei giudizi penali. Ma coloro che vogliono godere dei piaceri in modo tale da non dover poi per essi subire la conseguenza di alcun dolore, e che si attengono alla ragionevolezza per non lasciarsi trascinare dal piacere a fare ciò che sanno bene che non è da farsi, questi ottengono il massimo piacere, proprio con il loro saperne anche fare a meno; e spesso vanno incontro al dolore per non essere poi costretti, se così noi: facciamo, a subire un dolore più grande. Da tutto questo si comprende che neanche l'intemperanza è da fuggirsi o la temperanza da ricercarsi di per sé; non perché essa rifugge dal piacere, ma perché permette di conseguirne dei maggiori.

49. Si troverà valida la stessa regola per quel che riguarda la forza. Infatti né il sopportare le fatiche né il tollerare il dolore è cosa che alletta di per sé, e nemmeno la pazienza, l'assiduità, le veglie, quella stessa tanto lodata operosità, e nemmeno la forza di per sé: tutte queste sono cose che esercitiamo allo scopo di vivere senza affanno né timore, e di liberare, per quanto è possibile, il nostro corpo dai fastidi. Così come dal timore della morte è turbata la quiete della nostra vita; così come è cosa miseranda cedere ai dolori, o sopportarli con animo debole e fiacco (e per questa loro pochezza d'animo molte persone hanno mandato in rovina i genitori, gli amici, la patria, se stessi); così, al contrario, l'animo forte ed elevato è libero da ogni affanno e da ogni angoscia, e disprezza la morte, ben sapendo che chi incorre in essa viene a trovarsi nella stessa situazione in cui era prima di nascere, ed è talmente preparato al dolore che sa bene che i dolori più grandi trovano il loro termine nella morte, i dolori di lieve portata conoscono molti intervalli di calma, di quelli di portata media, poi, siamo noi i padroni: se sono tollerabili,

possiamo sopportarli; se non lo sono, possiamo con animo sereno, se la vita non ci piaccia, uscire da essa come da un teatro²⁰. Da tutto ciò è facile comprendere che non per se stesso la pochezza d'animo e la viltà sono biasimate, la forza e la capacità di sopportare lodate, ma quelle sono respinte in quanto procurano dolore, queste sono desiderate in quanto procurano piacere.

Per esaurire il discorso sulle singole virtù, resta da parlare **50.** della giustizia; ma anche per questa si possono dire press'a poco le stesse cose. Così come ho dimostrato che sapienza, temperanza, forza sono così strettamente congiunte al piacere da non poterne ad alcun patto essere scisse e separate, ugualmente occorre credere, a proposito della giustizia, che non solo non nuoce mai ad alcuno, ma, al contrario, sempre < dà > all'animo²¹ per sua propria forza e natura, un qualcosa che garantisce la sua quiete, insieme con la speranza di non mancare mai di nessuna di quelle cose di cui una natura non depravata abbisogna. E così come la temerità, la cupidigia, la viltà sempre tormentano gli animi, sempre li rendono ansiosi, e sono causa di turbamento, così < l'improbità, quando >²² risiede in un animo, arreca turbamento semplicemente con la sua presenza; se poi essa ordisce anche macchinazioni, per quanto operi occultamente, non può mai nutrir fiducia che il tutto resti nascosto. Per lo più le azioni disoneste sono seguite da sospetto, e poi da dicerie e discorsi; quindi interviene l'accusatore e infine il giudice... Certuni poi, anche se si sentono sufficientemente **51.** difesi e protetti contro la consapevolezza degli altri uomini, hanno tuttavia timore degli dèi, e ritengono che quelle angosce dalle quali i loro animi sono divorati per «giorni e per notti» siano mandate loro dagli dèi immortali per loro punizione. Come poi si può pensare di alleviare i fastidi del vivere con azioni disoneste, quando con esse, al contrario, li si aggrava, sia per la consapevolezza del mal fatto sia per la pena che viene dalle leggi e l'avversione che ne **52.** deriva da parte dei cittadini?... La retta ragione invita dunque a buon diritto i sani di mente alla giustizia, all'equità, alla lealtà. Né le azioni ingiuste giovano all'uomo incapace di rettamente parlare o agire; il quale non riesce facilmente a realizzare ciò che tenta né mantenerlo una volta realizzato, perché i beni della sorte o dell'intelligenza vanno piuttosto a chi è di animo liberale²³. Coloro che agiscono in base a tale retta ragione, si attirano la benevolenza e, ciò ch'è importantissimo per vivere in pace, l'affetto, soprattutto perché non vi è alcun motivo di cadere in colpa: **53.** infatti quei desideri che hanno la loro radice nella natura si soddisfano facilmente senza far torto a nessuno, mentre quelli che sono vani non vanno assecondati. Per tutte queste ragioni non si può dire che neanche la giustizia sia da ricercarsi di per sé, ma perché apporta il massimo del piacere. Essere amato e ricevere affetto è cosa grata per il fatto

che rende la vita più sicura e più ricca di piacere. E perciò riteniamo che la improbità sia da fuggirsi non solo per gli svantaggi che ne derivano a chi la pratica, ma molto di più perché non lascia mai respirare né riposare colui nel cui animo ha sede.

54. E se neanche la lode delle stesse virtù, nella quale il discorso di tutti gli altri filosofi raggiunge il massimo di enfasi, può trovare una retta conclusione se non mettendo capo al piacere; e se, inoltre, il piacere è quella sola realtà che ci alletta e ci attrae a sé di sua stessa natura, non può esser dubbio che il supremo e il più alto di tutti i beni e lo stesso vivere felicemente non è altro che il vivere nel piacere.

55. A questo principio stabilito e fissato sono poi legate alcune altre considerazioni sulle quali mi soffermerò in breve. Non è possibile alcun errore circa i limiti del bene e del male, cioè del piacere e del dolore, ma si compie errore a proposito di questi quando si ignora da che cosa essi siano prodotti²⁴. Eliciamo infatti che i piaceri e i dolori dell'anima nascono da quelli del corpo... Benché il piacere dell'anima ci dia gioia, e sofferenza il dolore, tuttavia l'uno e l'altro di essi è sorto nel corpo e va riportato a cause fisiche; né per questa ragione si deve dire che i piaceri e i dolori dell'anima non sono molto maggiori di quelli del corpo; infatti fisicamente possiamo avvertire solo ciò ch'è presente e attuale, mentre con l'anima avvertiamo anche i dolori del passato e del futuro. Nel caso che soffriamo di uguale dolore nell'anima e nel corpo, una grande intensificazione del dolore può esserci data dall'impressione che un male eterno e senza limiti penda minaccioso sopra di noi; la stessa cosa si può applicare anche al piacere, che è tanto più grande in quanto siamo liberi da simili timori. È chiaro insomma che il massimo 56. piacere o la massima sofferenza dell'anima è di maggior peso, nei riguardi della felicità o dell'infelicità della vita, che non una sofferenza o un piacere di uguale durata e intensità che risiedano nel corpo.

Non ritiene egli poi che, soppresso il piacere, consegua subito la sofferenza, a meno che in luogo del piacere non sia subentrato un dolore; al contrario, ritiene che vi sia godimento immediato quando usciamo dal dolore, anche se non subentri alcun piacere a muovere i nostri sensi. Da ciò si può comprendere qual grande piacere sia il non provare alcun dolore.

Così come ci esaltiamo nell'attesa di beni futuri, così ci 57. rallegriamo nel ricordo dei beni passati. Gli stolti sono tormentati dal ricordo dei mali, i saggi si diletano al rinnovarsi del grato ricordo dei beni passati. Sta infatti in noi il saper ricoprire le avversità passate di una coltre d'oblio perpetuo, e ricordare invece dolcemente e piacevolmente le circostanze favorevoli. Ma quando scrutiamo con animo attento e alacre gli eventi del passato, ce ne deriva gioia se si tratta di eventi buoni, sofferenza se di eventi cattivi...

Grida Epicuro... che non si può vivere gioiosamente se non si viva anche saggiamente, onestamente e giustamente, né tutto questo se non anche gioiosamente²⁵. Una città non **58.** può essere felice nella discordia, né una casa se vi sia dissidio fra i padroni: tanto meno un animo in sé scisso e discorde con sé stesso può gustare parte alcuna di limpido e libero piacere. Chi ha desideri e affetti contraddittori e in reciproca discordanza non può conoscere alcuna tranquillità, **59.** alcun riposo. E se il piacere del vivere è impedito da dolori molto gravi del corpo, quanto più necessariamente lo è dalle malattie dell'anima! Queste poi sono i desideri smodati e vani di ricchezza, gloria, dominio, o di piaceri libidinosi; si aggiungono ad esse gli stati d'animo esacerbati, le sofferenze intime, le tristezze che divorano e logorano con patimenti l'animo di quegli uomini che non riescono a comprendere come non vi sia alcun motivo di dolore per l'anima all'infuori del dolore fisico presente o futuro. Nessuno che non sia stolto soffre per mali di questo genere: solo chi è **60.** stolto, dunque, è infelice. Si aggiunge a ciò la morte che sempre incombe sopra come il sasso su Tantalò²⁶; e la superstizione, dalla quale chi è affetto mai può essere tranquillo. Inoltre gli stolti non ricordano i beni passati, non sanno godere dei presenti; aspettano solo i futuri; e poiché questi non possono essere sicuri, son logorati sempre da angoscia e timore e sono profondamente tormentati, tardi accorgendosi che cosa vuol dire esser corsi sempre dietro al denaro, alla ricchezza o alla gloria: non raccolgono infatti da ciò il minimo piacere, mentre, infiammati sempre dalla speranza di goderne, hanno sostenuto molte e grandi fatiche. Ed **61.** ecco quindi che alcuni di essi sono meschini e vili e sempre disperano di tutto, oppure malevoli e invidi, intrattabili, nemici della luce, maledici e stravaganti, altri si danno a follie amorose, altri sono petulanti o audaci e protervi, e altri ancora intemperanti e disutili e mai fermi alla stessa opinione: per tutte queste ragioni nella loro vita non vi è mai pausa della sofferenza. Se ne conclude che nessuno che sia stolto può essere felice, nessuno che sia saggio può essere infelice...²⁷.

Così da Epicuro si può trarre la conclusione che il saggio **62.** è sempre felice: ha desideri limitati, disprezza la morte, ha opinioni vere senza alcun timore intorno agli dèi immortali, e non esita, se ciò gli sembri preferibile, a lasciare la stessa vita. Dotato di tutto ciò, si trova sempre nel piacere. Non vi è infatti momento alcuno in cui non abbia più piacere che dolore: ricorda con gioia le cose del passato, riguardo a quelle presenti si comporta in modo da gustarne tutta la piacevolezza in tutte le occasioni, non sta sospeso alle cose future ma semplicemente le aspetta, gode delle attuali, si tiene il più possibile lontano da tutti quei vizi che ho elencato poc'anzi, e, paragonando la sua vita con quella degli stolti, è pervaso da grande piacere. Se gli sopravvengono dei dolori, mai essi acquistano tanta forza da sopravanzare con la sofferenza la

gioia di cui egli, il saggio, gode.

AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 16 (ivi, Us.).

Se si interrogasse dunque Crisippo o Zenone circa il sapiente, si avrebbe in risposta che è quello che egli ha descritto. Invece Epicuro o qualunque altro degli avversari dirà che non è così, e sosterrà che sapiente è piuttosto quel suo espertissimo uccellatore di piaceri. Eccoci, di qui, alla contesa. Grida Zenone, e tumultua tutto il Portico, che l'uomo non è nato ad altro che all'onestà, e che essa stessa col suo splendore attrae a sé gli animi, anche a parte il vantaggio esteriore o il lenocinio di una ricompensa; e che quel famoso piacere di Epicuro è proprio solamente delle bestie nei loro reciproci commerci, né è lecito in tale società sospingere l'uomo e addirittura il sapiente. Di contro quegli, chiamata a sostegno dai suoi giardinetti quasi una sfrenata torma di ubriachi che cercano come baccanti chi straziare con le unghie immonde e con la crudele bocca, magnificando — testimone il volgo — la parola «piacere», la voluttà e la mollezza, insiste con accanimento a dire che senza questo nessuno può essere felice²⁸.

CICERONE, *De fin.*, II, 10, 31 (398 Us.).

L'origine del sommo bene, a mio parere, viene ricondotta al primo nascere degli esseri viventi. Non appena l'essere vivente è venuto alla luce, gode del piacere e lo ricerca come un bene, mentre rifiuta il dolore come un male. Egli afferma che il miglior giudizio circa i beni e i mali è quello di quegli 33. esseri viventi che ancora non sono corrotti... Tuttavia Epicuro non trasse questo suo argomento fondamentale dagli infanti o dalle bestie, che pur ritiene essere specchio della natura, né giunse a dire che sotto la guida della natura essi ricercano quel piacere che consiste nell'assenza di dolore. Questo stato di assenza di dolore, infatti, non può dare impulso al desiderio dell'animo, non ha alcuna forza motrice su di esso... Forza propulsiva ha invece quello stato di piacere ch'è capace di allettare i sensi; ed è a questo che Epicuro ricorre sempre per provare che il piacere è desiderato per natura, poiché è il piacere in moto quello che attira a sé i bambini e le bestie, non quello stabile, consistente solo nell'assenza di dolore²⁹.

CICERONE, *Acad. post.*, I, 2, 6 (ivi, Us.).

Circa la vita, i costumi, le cose da desiderare e da respingere, molto semplicisticamente essi giudicano: pensano infatti che sia uguale il bene per la bestia e per l'uomo³⁰.

SESTO EMP., *Hypot.*, III, 194 (ivi, Us.).

Perciò anche gli Epicurei ritengono di poter dimostrare che il piacere è da

desiderarsi secondo natura: dicono infatti che gli esseri viventi, non corrotti ancora al momento del loro nascere, tendono al piacere, rifuggono dalle sofferenze.

SESTO EMP., *Adv. math.*, XI (*eth.*, I), 96 (ivi, Us.).

Ma alcuni della setta epicurea, in obbiezione a queste aporie, son soliti affermare che per natura e senza alcun insegnamento l'essere vivente fugge il dolore e cerca il piacere; appena nato, e non ancora schiavo di alcuna opinione, l'essere vivente piange e geme non appena si sente raffreddato dal soffio dell'aria insolita. E se quindi un tale essere per natura tende al piacere e respinge il dolore, ciò significa che per natura il dolore è da fuggirsi, il piacere da ricercarsi³¹.

VARRONE, presso AGOSTINO, *De civit. Dei*, XIX, 1 (ivi, Us.).

Quattro sono le cose che senza maestro, senza alcun apporto di dottrine, senza esercizio o arte del vivere... per natura gli uomini ricercano, il piacere da cui sono mossi soavemente i sensi del corpo, la tranquillità per cui non si soffrono pene fisiche, o tutte e due queste cose insieme, che Epicuro tuttavia abbraccia con un solo nome, quello di piacere, o in generale le necessità prime della natura³².

CICERONE, *De fin.*, V, 25, 74 (ivi, Us.).

Quegli stessi sostenitori del piacere cercano poi diversivi, e predicano quotidianamente la virtù, e dicono che il piacere è ricercato sì inizialmente, ma che poi, per via della consuetudine, si crea quasi un'altra natura, dalla quale spinti gli uomini compiono molte azioni che non sono dirette alla ricerca del piacere³³.

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De an.*, p. 150, 33 segg. Bruns (ivi, Us.).

Gli Epicurei ritengono che il piacere sia il primo bene naturale in assoluto, ma che poi col passar del tempo quello stesso piacere assuma diverse configurazioni.

CICERONE, *De fin.*, III, 1, 3 (399 Us.).

Lo stesso Epicuro dice che c'è nessuna necessità di dare dimostrazioni circa il piacere, perché il giudizio in merito ad esso risiede nella sensazione, quindi basta enunciarlo e non c'è alcun bisogno di provarlo.

CICERONE, *De fin.*, II, 12, 36 (ivi, Us.).

(Epicuro) dice che dai sensi di per sé il piacere è giudicato un bene e il dolore un male³⁴.

CICERONE, *Lucullus*, 46, 140 (400 Us.).

Senti, al contrario, che dicono quelli che affermano di non capire nemmeno che voglia dire la parola «moralità», a meno che non si voglia intendere per moralmente nobile quello che al volgo appare degno di vanto; e che la fonte di ogni bene è nel corpo, e questa è la regola, norma, prescrizione della natura, e chi se ne allontani non raggiungerà mai nella vita alcun risultato positivo.

CICERONE, *Tusc. disp.*, II, 6, 15 (401 Us.).

Aristippo non esitò a dire che il dolore è il male supremo; ed Epicuro si mostrò poi docile seguace di questa opinione molle ed effeminata.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 9, 26 (ivi, Us.).

Avendo (Epicuro) detto non solo che il dolore è il male supremo, ma anche che è il solo male.

LATTANZIO, *Divin. istit.*, III, 17, 33 (ivi, Us.).

Epicure dice: «(il dolore) è il supremo fra i mali».

LATTANZIO, *Divin. instit.*, III, 17, 5 (ivi, Us.).

Per chi è incapace di sopportare e debole, il dolore è il massimo fra i mali, come è detto (da Epicuro); non per chi è forte, giacché il sapiente è felice anche fra i tormenti³⁵.

SESTO EMP., *Hypot.*, III, 195 (ivi, Us.).

il dolore, che per essi è il male secondo natura.

PLOTINO, *Enn.*, II, 9, 15 (403 Us.).

Due essendo le scelte possibili in vista del conseguimento del fine, l'una quella che pone come fine il piacere fisico, l'altra quella che elegge il bello e la virtù... Epicuro, eliminando la provvidenza, esorta a seguire il piacere e il godimento, che è tutto quanto ci rimarrebbe³⁶.

ALESSANDRO, *In Arist. top.*, p. 14, 2 Wallies (404 Us.).

Quei sillogismi in cui non si trae la conclusione appropriata, ma solo qualcosa che consegua ad essa o che sia accidentale rispetto ad essa, non sono veri sillogismi, giacché non sono dedotti dalle premesse; come nel caso per esempio che uno, supponendo che il piacere sia secondo natura e che ciò ch'è secondo natura sia da scegliersi, ne concludesse che il piacere è un bene. Ciò non è dimostrato in base alle premesse, anche se consegue di necessità alla loro connessione³⁷.

ARRIANO, *Epicteti dissert.*, I, 20, 17 (408 Us.).

Se dunque ancora Epicuro venisse a dirci che il bene risiede nella carne, ci sarebbe da discutere a lungo e sarebbe necessario ascoltare che cosa è che in noi ha priorità, che cosa è sostanziale ed essenziale³⁸.

ARRIANO, *Epici, dissert.*, II, 23, 20 (ivi, Us.).

La libera scelta del volere, ch'è una forza così grande e che presiede a tutte le altre facoltà, si faccia pure innanzi e ci dica che la carne è la più importante di tutte le cose che sono. Ma nemmeno se fosse la carne stessa a proclamarsi la cosa più importante le si dovrebbe dar retta!

ATENESE, *Deipnosoph.*, XII, 546 f (409 Us., 227 Arr.²).

Epicuro dice: «principio e radice di ogni bene è il piacere del ventre; tutto ciò ch'è saggio e tutto ciò eh'è eccellente deve sempre riferirsi ad esso»³⁹.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 30, 1125 a (ivi, Us.).

coloro che ritengono che il bene riguardi il ventre, e tutti quegli orifici attraverso cui ci giunge il piacere⁴⁰.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 17, 1098 d (ivi, Us.).

Quegli uomini danno al piacere una grandezza corrispondente al centro e alla circonferenza del ventre.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 3, 1087 d (409 add. Us., p. 356).

...che il piacere è circoscritto al ventre, e a tutti quegli altri passaggi della carne attraverso i quali penetra il piacere o la cessazione del dolore⁴¹.

CICERONE, *In Pisonem*, 27, 66 (409 Us.).

nelle sue dissertazioni suole anteporre al piacere degli occhi e delle orecchie quello del ventre⁴².

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 27, 1122 e (411 Us.).

Senza bisogno di alcun maestro, questi belli e facili e blandi moti della carne, come essi dicono, di per sé spontaneamente invitano anche colui che ricusa e dissente a piegarsi e a lasciarsi addolcire.

PLUTARCO, *An seni resp. ger.*, 5, 786 c (ivi, Us.).

Non riflettiamo dunque quanti piaceri le virtù portino a chi le esercita? e questi non solleticano e snervano come i piacevoli e soavi moti della carne, che hanno un modo di solleticare acuto e smanioso e misto a eccitazione.

CICERONE, *Tusc, disp.*, V, 26, 73 (ivi, Us.).

né alcunché ci riguarda se non sia da noi avvertito fisi-camente, in forma lieve o aspra.

PLUTARCO, *De latenter vivendo*, 4, 1129 b (412 Us.).

Se io... voglio... «sputare sul bello morale»⁴³ e porre il bene nelle sollecitazioni della carne, certo questi sono fini che abbisognano di tenebre, di notte, fini su cui deve scendere l'oblio, che devono restare ignoti.

SENECA, *Epist. ai Lue*, 92, 6 (ivi, Us.).

Quanto alla seconda cosa, il piacere, è un bene proprio delle bestie; aggiungiamo al razionale l'irrazionale, al decoroso l'indecoroso. «Ma la solleticazione del corpo rende felici»; e perché allora esiti a dire che una cosa è bene per l'uomo se lo è per il suo palato? Pensi tu di poter annoverare non dico fra quelli che son compiutamente uomini, ma semplicemente fra gli esseri umani, chi trova il suo bene supremo nei sapori, nei colori, nei suoni?

ATENEIO, *Deipnosoph.*, XII, 546 e (413 Us.).

Epicuro e i suoi discepoli... predilessero il piacere in movimento⁴⁴. Per non parlare delle furie e dei trasporti che Epicuro menziona spesso, e delle sollecitazioni e dei titillamenti⁴⁵.

CLEOMEDE, *Cosmogr.*, II, 1, p. 166 Ziegler (414 Us.).

Anche l'elocuzione viene corrotta... da colui che parla... di «sacri schiamazzi» e di delizie del corpo e di oscenità e di altre simili sciagurate follie⁴⁶.

CICERONE, *De fin.*, II, 21, 68 (415 Us.).

Quando tu parli con quelli della tua setta, devi per forza udire molto parlare di piaceri osceni; dei quali Epicuro tratta spessissimo.

OLIMPIODORO, *In Platmis Philebum*, p. 274 Stallbaum (416 Us.).

Anche Epicuro parla del piacere secondo natura, e dice ch'è il piacere stabile.

FILONE ALESSANDRINO, *Legitim allegoriae*, III, 54 (ivi Us.), a quelli che dicono che esiste il piacere stabile.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 3, 1088 c (417 Us., 197 Arr.²).

Come termine comune dei piaceri Epicuro pose la rimozione di ogni sofferenza, intendendo con ciò che la natura accresce il piacere fino al punto di

annientare il dolore e, pur non permettendo che il piacere vada oltre in grandezza, ammette tuttavia alcune variazioni non necessarie quando si sia giunti allo stato dell'assenza di dolore. La via per raggiungere questo fine desiderato è certo breve e rapida: essa è come la misura del piacere. Di qui gli Epicurei, accorgendosi quanto il piacere nel corpo sia sterile, come da un terreno povero trasferiscono il fine nell'anima, per trovar là pascoli e prati fertili di piaceri.

PLUTARCO, *ibid.*, 4, 1088 d (ivi, Us.).

Non ti sembra che abbiano retta opinione quegli uomini che, prendendo avvio dal corpo, ove inizialmente si è verificato, <trasferiscono poi la sede del piacere> nell'anima come luogo più sicuro, e concludono il tutto in essa?⁴⁷

Scholium in Gregorium Natanzenum, Spicilegium A. Mai, II, p. 227 (416 add. Us., p. 356).

Quegli pose il piacere come termine sommo di ogni bene; e i suoi attuali esegeti sostengono che non ha con ciò indicato il piacere impuro, ma la sua forma più secondo natura e più stabile.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 31, 1107 b (418 Us.).

A piaceri così grandi Epicuro toglie ogni spazio; e oltre ad eliminare le speranze negli dèi, come si è detto, e la riconoscenza verso di essi, spento ogni desiderio di apprendere nella parte teoretica e ogni desiderio di onore nella parte pratica dell'anima, riduce certo a cosa ben angusta, e non pura, il godimento dell'anima, a piacere cioè che viene dalla carne; e mortifica la natura con l'assegnarle, come massimo bene, il rifuggire dal male.

CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 20, 47 (419 Us.).

Quello stesso dice che il piacere non cresce una volta che sia abolito il dolore; e che il piacere sommo è proprio non provare sofferenza⁴⁸.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 7, 1091b (ivi, Us.).

Oh la gran felicità e il gran piacere di quegli uomini e la delizia ch'essi traggono dal non provare male né dolore né sofferenza! Val forse la pena di andar superbi di ciò, e di dire ciò ch'essi dicono, di chiamarsi cioè immortali e simili agli dèi e di baccheggiare nel piacere, fra strepiti e ululati, per l'abbondanza e l'eccellenza dei beni, avendo essi soli, dicono, in disprezzo a tutti gli altri, scoperto questo bene divino e grande, il non avere alcun male?

LATTANZIO, *Divin. Instit.*, III, 8, 10 (ivi, Us.).

Lo stimare bene supremo l'assenza di dolore non è dei Peripatetici o degli

Stoici: è discorso da filosofi costretti al letto⁴⁹; chi non capirebbe che una cosa del genere non può esser sostenuta che da ammalati o afflitti da un qualche patimento? Che cosa è tanto ridicolo quanto considerare sommo bene quello che può esserci dato da un qualsiasi medico?

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 27, 1123 a (420 Us.).

Non avete voi dimostrato, contro la sensazione comune, che non c'è niente di intermedio fra dolore e piacere, affermando che il piacere è non provar sofferenza, ma esser nello stato <di chi non è mosso da alcunché>?⁵⁰

OLIMPIODORO, *In Plat. Phileb.*, p. 275 Stallbaum (421 Us.).

Epicuro non ritiene che il dolore possa mischiarsi al piacere; non si mischia infatti il bene col male.

STOBEO, *Flor.*, III, 17, 34, p. 501 Hense (422 Us.).

Di Epicuro: «abbiamo bisogno del piacere quando soffriamo per il suo non essere presente; quando non avvertiamo questo nella nostra sensazione, non abbiamo alcun bisogno del piacere. Non è il difetto della natura che produce esteriormente le azioni ingiuste, ma il desiderio volto a opinioni vane».

PLUTARCO, *Contra Ep. beat.*, 7, 1091 a (423 Us., 226 Arr.²).

Non solo, certo, quel principio ch'essi assumono, del vivere nel piacere, è infido e insicuro, ma anche disprezzabile e vile, dal momento che per essi la gioia e i beni consistono nel rifuggire dai mali, e dicono che non pensano ad altro, e che la natura non ha dove collocare il bene se non là dove il male sia stato cacciato via... La stessa opinione esprime Epicuro quando dice che la natura del bene consiste nella fuga dal male, e nel ricordo e nella riflessione e nel compiacimento che ciò si sia verificato. Dice anche che ciò che procura gioia insuperabile è il confronto immediato con un grande male cui si è sfuggiti⁵¹; e che questa è la vera realtà del bene, se si rifletta rettamente e si stia fermi, anziché passeggiare⁵² vanamente facendo chiacchiere a proposito del bene.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 5, 1090 a (424 Us., cfr. anche P. 337 Us.).

ma noi riteniamo che quelli, se non vogliano trovarsi in contraddizione con sé stessi ed incorrere nella colpa di millanteria per il loro esaltarsi con vane parole e lusingare il volgo, non dovrebbero dire che, una volta preso come principio di ogni gioia il benessere stabile della carne, essi possono godere e sfidare superbamente gli altri⁵³ anche se si trovino in insopportabili sofferenze e <terribili> malattie,

EPITTETO, presso STOBEO, *Flor.*, III, 6, 57, p. 300 Hense (425 Us.).

e perché mai l'anima dovrebbe rallegrarsi per i beni del corpo, che sono minori, e per la «bonaccia», come dice Epicuro, e non dovrebbe rallegrarsi per i beni propri, che sono più grandi?

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 6, 16 (ivi, Us.).

Così come s'intende che vi sia calma di mare quando neppure la minima aura muova i flutti, così si avverte uno stato dell'anima tranquillo e pacato quando non vi è alcuna perturbazione da cui essa possa venir mossa⁵⁴.

TERTULLIANO, *De spectaculis*, 28 (426 Us.).

Alcuni filosofi dettero questo nome (quello di piacere) alla tranquillità e alla calma; in essa godono, ad essa si ritengono chiamati, di essa si gloriano.

BATONE COMICO, fr. 5, 7, III, p. 262 Edmonds (427 Us.).

Epicuro dice che il piacere è senz'altro il bene, né è possibile conseguire il piacere se non dal ben vivere; mi concederai perciò che tutti quelli che vivono bene lo hanno ottenuto.

AGOSTINO, *De civit. Dei*, V, 20 (428, Us.).

...sì che, per smoderatezza, un qualche male non turbi la salute, e il piacere, che gli Epicurei ritengono stia in grande misura anche nella salute fisica, venga menomato⁵⁵.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 53 (428 a add. Us., p. 356).

bisogna aver cura della salute non per paura della morte, ma per non avere ostacoli a godere di quei beni che derivano dalla speculazione filosofica. Ciò che conserva la salute è poi soprattutto uno stato d'animo libero da perturbazioni... grande è infatti l'influenza che dall'anima si esercita sul corpo... È utile nella maggior parte dei casi a tale scopo anche la riduzione del vitto.

PLUTARCO, *Contra Ep. beat.*, 4, 1088 e (429 Us.).

Se tu li ascolti quando affermano a gran voce che per natura l'anima non può raggiungere la gioia né la «bonaccia» se non per i piaceri del corpo, sia per la loro attuale presenza sia per l'attesa di essi, non ti sembra che essi usino dell'anima come di un filtro del corpo e, versandovi il piacere come il vino da un vaso vile e non adatto a contenerlo, e facendovelo invecchiare, credano di fare con ciò di esso una cosa molto più nobile e onorevole?

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 15, 1096 c (ivi, Us.).

Essi, abbassando al corpo la parte teoretica dell'anima e tirando vela giù con forza con i desideri della carne usati a mo' di piombi, non trascurano poi niente di quello che stallieri o pastori gettano davanti alle bestie, fieno o paglia o altra erba che sia, perché se ne nutrano o se ne sazino, come si conviene a bestie. Non ritengono essi forse allo stesso modo che si debba ingrassare come un porco l'anima con i piaceri della carne, per quanto essa è capace di godere nella speranza di un piacere fisico, o nell'assoggettarvisi, o nel ricordarlo, non lasciando ad essa la possibilità di raggiungere o di ricercare un godimento che sia suo proprio?

CICERONE, *De finibus*, II, 30, 98 (430 Us.).

Si trova sempre ripetuto da te, (o Epicuro), che nessuno soffre o gode se non per cause fisiche... tu neghi che vi sia una gioia dell'anima che non abbia riferimento al corpo.

CICERONE, *ivi*, 33, 107 (*ivi*, Us.).

Voi (Epicurei) dite che tutti i piaceri e i dolori dell'anima sono in relazione col corpo.

CICERONE, *ivi*, 32, 106 (*ivi*, Us.).

È falso che tutti i piaceri dell'anima scaturiscano dal suo essere in unione col corpo.

ARRIANO, *Epiceti diss.*, III, 7, 7 (*ivi*, Us.).

Per che cosa godiamo il piacere dell'anima? se per quei beni che sono propri dell'anima, ecco che in essi si ravvisa l'essenza del bene... Giacché non può essere che... se ciò che ha priorità è buono, non sia buono anche ciò che segue... Non direte però questo se avete senno, o altrimenti direte cose che non van d'accordo né con Epicuro né con gli altri vostri principi. Non resta altro che sostenere che il piacere dell'anima si verifica a causa di fatti fisici; sì che questi diventano primi nell'ordine, e vera sostanza del bene.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 5, 1089 a (431 Us.).

Guarda anzitutto che cosa fanno col loro spostare su e giù questo sia piacere, sia assenza di dolore, sia stabile tranquillità dal corpo all'anima e da questa a quello, costretti, per il suo stesso non potersi fissare, e scorrer via, e tendere a svanire, a collegarla strettamente al suo principio e a porre la base di ogni gioia dell'anima nel godimento del corpo, e poi di nuovo a muovere dal piacere dell'anima per andare a finire in quello della carne.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 12, 1094 e (21 Us.).

Non sfuggiva, ad Epicuro che i piaceri del corpo fanno come i venti etesii: raggiunto il loro culmine si acquetano e vengono meno. Egli si chiede infatti se il saggio, divenuto che sia vecchio e impotente, può ancora godere nel toccare e palpeggiare le belle forme.

PLUTARCO, *ivi*, 2, 1087 b (433 Us.).

mentre costoro gridano:... «sempre ci è caro il convito»⁵⁶ e ogni piacevole moto che attraverso la carne giunga all'anima suscitandovi un piacere e una gioia.

SENECA, *Epist. ad Lue*, 66, 45 (434 Us., 186 Arr.²).

Due sono per Epicuro i beni dai quali risulta poi composto quel sommo bene ch'è la beatitudine: che il corpo sia senza dolore, l'anima senza perturbazione. Questi beni, dal momento che sono perfetti, non sono suscettibili di aumento: in che modo può accrescersi ciò che ha già raggiunto il suo colmo? Il corpo è privo di dolore: e che cosa può ancora aggiungersi a questa assenza di dolore? L'animo è costante e placido; e che cosa può ancora aggiungersi a una simile pace? Così come la serenità del cielo non può accogliere maggior chiarore quando splenda di una limpidezza purissima, perfetto è lo stato di quell'uomo che ha cura della sua anima e del suo corpo e da entrambi insieme desume il proprio bene, e raggiunge il compimento supremo dei suoi desideri quando non abbia alcuna tempesta nell'anima, alcuna sofferenza nel corpo. Se poi in sorte gli si aggiungono dall'esterno ancora altre gioie, esse non possono accrescere la perfezione del suo bene; ma solo, per così dire, gli fanno da condimento e da blandimento; ché il bene supremo della natura umana si assomma tutto nel benessere del corpo e nella pace dell'anima⁵⁷.

SENECA, *De beneficiis*, III, 4, 1 (435 Us.).

E a questo punto occorre rendere testimonianza a Epicuro, il quale lamenta di continuo la nostra ingratitudine nei riguardi del passato, che insomma noi non riconduciamo all'idea del piacere né annoveriamo fra i piaceri i beni che abbiamo ricevuto; mentre in verità non vi è piacere più sicuro di quello che ormai non può più essere ritolto⁵⁸.

PLUTARCO, *Contra Ep. beat.*, 18, 1099 d (436 Us.).

Come essi dicono, il ricordarsi dei beni passati è un caposaldo del vivere piacevolmente⁵⁹.

GIROLAMO, *Comm. in Iesaiam*, XI, 38 (437 Us.).

Di qui deriva quella stolta opinione di Epicuro, il quale afferma che col

ricordo dei beni passati si addolciscono i mali presenti.

AGOSTINO, *Semi.*, CCXLVIII, 3 (ivi, Us.).

Costoro infatti si vantano di essere fortissimi e di non temere assolutamente niente, perché non credono che gli dèi si occupino in alcun modo delle cose umane, né credono in alcuna vita futura una volta finita questa, e perché, se in questa esistenza capitati loro qualche avversità, pensano di esser protetti contro questa per il fatto che, anche se non possono trattenere il piacere fisico nel loro corpo di per sé stesso, tuttavia possono sempre rivolgerlo nell'animo e, deliziandosi di questo pensiero, custodire la beatitudine del piacere fisico anche contro l'assalto del dolore fisico. Non è forse vero anche per costoro che il diletto caccia via il timore? ma è il diletto di un piacere vilissimo, anzi il diletto di una turpe apparenza. Giacché, quando il dolore, subentrando con impeto, scacci via dal corpo il piacere vero e proprio, ne rimarrà l'apparenza nell'anima per via di una falsa immagine; e tale apparenza viene tanto amata che, quando un uomo vano l'abbracci con tutte le forze del suo cuore, si mitiga la crudeltà del suo dolore!

CICERONE, *De fin.*, II, 32, 104 (438 Us.).

Che significa poi quel vostro detto, che i beni passati non svaniscono per il saggio, mentre invece non bisogna ricordare i mali?

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 34, 95 (439 Us.).

Tutto questo egli insegnò circa il piacere: che il piacere è da cercarsi di per sé, per il fatto stesso ch'è tale, e per la stessa ragione il dolore è da fuggirsi di per sé, per il fatto stesso ch'è tale; che il saggio saprà fare dei calcoli tali da poter anche fuggire il piacere se questo debba poi arrecare maggior dolore, o da accettare il dolore se questo sia tale da procurare poi un maggior piacere; che riferirà all'anima tutte le gioie, anche se siano i sensi ad avvertirle, giacché il corpo gode a lungo quanto dura il piacere presente, mentre l'anima può godere del presente insieme con il corpo, godere del futuro che intravede e non lasciare che svanisca il piacere passato. In tal modo nel saggio i piaceri sono perpetui e si riallacciano l'uno all'altro, l'attesa di piaceri sperati congiungendosi con la memoria dei piaceri già goduti⁶⁰.

CICERONE, *De finibus*, II, 10, 29 segg. (440 Us.).

Ecco ch'egli non vede questo, che l'argomento di maggior 29. peso è che quel tale piacere, tolto il quale egli dice di non poter assolutamente comprendere che cosa sia il bene — e corre dietro a quel piacere che si coglie con i sensi del gusto, dell'udito, e aggiunge ancora qualcos'altro di cui si può parlare solo usando degli eufemismi! — questo dunque che quel filosofo severo

e austero concepisce come unico bene, non vede che non è neanche da ricercarsi, perché, sempre a suo detto, noi non abbiamo bisogno in realtà del piacere, se siamo esenti da dolore. Che contraddizione c'è in tutto questo! Se egli avesse imparato a ben dividere e articolare ³⁰.

gli argomenti, se avesse appreso l'eloquenza e si attenesse all'uso comune delle parole, non sarebbe mai caduto in tante amenità. Vedi un po' che cosa fa: chiama piacere quello che nessuno intese mai per tale, e fa una cosa sola di due cose del tutto distinte. Il piacere in movimento (così infatti chiama questi tipi di piaceri teneri e come solleticanti) a volte lo sminuisce in maniera tale che crederesti di sentir parlare Manio Curio; a volte lo loda in maniera tale da negare di poter avere una minima idea di che cosa sia, al di là di quello, il bene⁶¹.

CICERONE, *Tusc. disp.* V, 33, 94 (ivi, Us.).

Su questo punto son dibattute dagli Epicurei molte questioni e sono ad uno ad uno presi minuziosamente in considerazione quei piaceri di cui essi disprezzano la qualità ma che ricercano in gran quantità⁶². Dicono infatti che i piaceri osceni, di cui così spesso parlano, sono facili, triviali, accessibili a tutti; se la natura ne richieda il soddisfacimento, non devono essere commisurati alla nascita, alla posizione, al grado, ma alla bellezza, all'età, alla figura; e non è difficile astenersi da essi se lo richiedano considerazioni di salute, di dovere, di reputazione. Dicono in generale che questo tipo di piaceri è desiderabile, ma, se pure non nuoce, certo non giova mai.

CICERONE, *De natura deor.*, I, 40, 113 (ivi, Us.).

tu adduci quei piaceri minori per via dei quali si produce una solleticazione⁶³ (la parola è di Epicuro) ai sensi.

CICERONE, *De fin.*, IV, 12, 29 (441 Us.).

...il che Epicuro dice anche del piacere, che quelli che sono i piaceri di minor portata possono spesso oscurarsi e svanire⁶⁴.

DEMETRIO LACONE, p. 25 DE FALCO (187 Arr.²).

... <misurare> i piaceri secondo i do <lori> ⁶⁵.

ARISTOCLE presso EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 21, 769 a (442 Us., 188 Arr.²).

Quelli stessi (Epicuro e la sua scuola) dicono che non ogni piacere si deve accogliere e ogni dolore respingere; e ciò è ragionevole. I criteri del giudizio infatti servono a spiegare sia sé stessi sia gli oggetti del giudizio; mentre un'affezione riguarda soltanto se stessa. Che così stiano le cose, essi stessi lo attestano. E pur stimando che ogni piacere sia un bene e ogni dolore un male,

tuttavia dicono che non sempre l'uno è da scegliere e l'altro da respingere, poiché l'uno e l'altro si misurano secondo la quantità, non secondo la qualità. Ora, è evidente che null'altro se non la ragione misura la quantità: è la ragione che giudica: «è meglio sopportare queste determinate pene, per poi godere piaceri maggiori» o «giova tenerci lontani da questi piaceri, per non dover soffrire dolori più acerbi» e altre cose del genere.

SENECA, *De otio ad Serenum*, 7, 3 (ivi, Us.).

Così entra in azione questa stessa setta di gente voluttuosa. E come no? dal momento che lo stesso Epicuro dice che talvolta rifuggirà dal piacere e ricercherà perfino il dolore se al piacere dovesse seguire immediatamente qualcosa che lo faccia scontare, o se sia il caso di subire un dolore più lieve in cambio di uno più grave⁶⁶.

MASSIMO TIRIO, *Diss.*, XXXII, 3 (443 a Us.).

Una cosa vile il piacere? ma in tal caso non sarebbe cosa a noi connaturata, né quella che ha priorità fra quante servono a conservarci l'esistenza. I luoghi comuni dei sofisti in proposito, la dissolutezza di Sardanapalo, la effeminatezza dei Medi, la mollezza ionica, l'amore dei Siculi per i conviti, dei Sibariti per le danze, dei Corinzii per le etere, tutte queste cose insieme e altre raffinatezze ancora più varie, non sono opere del piacere, ma di arte e di ragione; ché in un secondo tempo gli uomini hanno valicato il giusto limite del piacere per la facilità offerta loro dalle arti. Ma come nessuno può rimproverare alla ragione di non essere cosa buona per natura anche se ci sia chi ne faccia uso per un fine non buono per natura, così non è al piacere in sé che si può fare rimprovero, ma a quelli che usano male del piacere. Due essendo i principi dell'anima umana, il piacere e la ragione, il piacere misto alla ragione e vertente intorno a qualcosa di necessario offre alla ragione stessa, in aggiunta ad essa, un più forte motivo di impulso, mentre la ragione, aggiungendosi ai piaceri, con la facilità stessa di procacciarli ne accresce la moderazione, e toglie quanto <non> è necessario al godimento secondo natura⁶⁷,

CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 13, 28 (444 Us.).

Epicuro ritiene che l'afflizione sia l'opinione di essere in preda a un male, e che la sua natura sia tale che chiunque si prospetti un male di una certa gravità, se pensi che già gli sia capitato, entra subito in stato di afflizione⁶⁸.

CICERONE, *ivi*, 15, 32 (ivi, Us.).

32. (Epicuro) crede che siano in stato di afflizione tutti quelli che pensano di essere preda di mali, sia che questi siano stati già prima previsti

ed aspettati, sia che si tratti di mali inveterati. Infatti i mali non diminuiscono per essere inveterati, né diventano più sopportabili per essere previsti, e stolto è meditare sul male che sarà o che forse nemmeno sarà. È già abbastanza odioso di per sé il male di qualsiasi tipo, una volta sopravvenuto! Chi pensa sempre che gli potrebbe sopravvenire un qualche male, soffre in realtà di un male perpetuo; se poi non avverrà nemmeno che un simile male gli sopravvenga, ecco che quegli in tal modo si crea invano una volontaria infelicità, e così sta sempre in angustie per un male o effettivamente subito oppure semplicemente immaginato. (Lo stesso Epicuro) pone il sollievo 33. dall' afflizione in due cose: nel distogliersi dal pensare alla sofferenza, nel richiamarsi alla contemplazione dei piaceri; ritiene infatti che l'anima possa obbedire alla ragione e seguirla ove questa la porti; ed è la ragione che non vuole che ci si prospetti le sofferenze, e che distoglie dai pensieri dolorosi, che attutisce⁶⁹ la capacità di contemplare le sciagure; e, quasi chiamando a ritirata da queste, spinge e incita a contemplare e ad accogliere nel proprio pensiero i vari piaceri, dei quali egli ritiene ricolma la vita del saggio per il ricordo di quelli passati e la speranza dei futuri. Tutto questo noi ora lo diciamo con parole nostre, e gli epicurei lo dicono a modo loro; ma apriamo bene gli occhi a quel che dicono, anche se non ci importa come lo dicono.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 29, p. 292, 22 Nauck² (445 Us., 237 Arr.²).

Non accusiamo la carne come causa di grandi mali, né accusiamo delle nostre sventure le circostanze, ma cerchiamo piuttosto nell'anima le loro cause, e, strappando via da noi ogni vano desiderio e ogni speranza di cose effimere, cerchiamo di renderci del tutto padroni di noi stessi⁷⁰.

CICERONE, *Tusc. disp.*, II, 19, 44 (446 Us.).

Sopravviene Epicuro, uomo certo non malvagio, anzi ottimo: egli insegna tanto quanto arriva a comprendere. E dice: «non curarti del dolore». Chi è che dice questo? quello stesso che considera il dolore il sommo male. C'è una certa incoerenza fra queste posizioni!⁷¹ Ma ascoltiamolo: «Se» egli dice «il dolore è sommo, necessariamente è anche breve... e dico sommo nel senso che nessun altro può esser superiore, breve nel senso che nessun altro può essere più breve. Disprezzo la intensità del dolore perché la brevità del tempo me ne libererà quasi ancor prima che sia venuto... Quanto al dolore prolungato, in esso c'è più piacere che sofferenza».

TERTULLIANO, *Apolog* 45 (ivi, Us.).

Così anche Epicuro toglie importanza a ogni sofferenza, a ogni tormento,

quando afferma che se esso è moderato è disprezzabile, se è grande non è durevole.

CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 17, 38 (ivi, Us.).

È felice colui che sa trarre godimento dal piacere e ha fiducia di poter continuare a trarne... non intervenendo alcun dolore; e crede che, se questo poi intervenga, sarà breve; o, nel caso che si prolunghi, avrà in sé più piacevolezza che sofferenza⁷².

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 78, 7 (ivi, Us.).

Una malattia porta grandi tormenti; ma gli intervalli li rendono tollerabili. Infatti l'intensità del dolore più grande ha un limite. Nessuno può soffrire intensamente e a lungo; così la natura, che molto ci ama, ha disposto, rendendo il dolore o sopportabile o breve⁷³.

PLUTARCO, *De poetis auiiendis*, 14, 36 b (447 Us., 204 Arr.²).

e bisogna aggiungere anche quel detto di Eschilo: «fatti coraggio: il sommo del dolore non ha lunghezza di tempo»⁷⁴ ch'è poi il detto più volte ripetuto da Epicuro, che «i grandi dolori finiscono rapidamente, i lunghi dolori non conoscono intensità».

MARCO AURELIO, VII, 33 (ivi, Us.).

Il dolore insopportabile conduce a morte; il dolore prolungato è sopportabile.

ivi, 64

nella maggior parte dei dolori ti sia di aiuto quel detto di Epicuro: «non c'è intollerabilità né eternità del male per chi sa riconoscerne i limiti e non aggiungere ad esso vane opinioni».

DIOGENE DI ENOANDA, fr. 55 Grilli (206 Arr.²).

tra i dolori quelli più intensi non possono durare a lungo: infatti o, sopprimendo rapidamente la vita, si sopprimono anch'essi, oppure addolciscono col tempo la loro intensità⁷⁵.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 1103 d (448 Us., 205 Arr.²).

Questa è la dottrina epicurea circa le terribili malattie e i dolori che eccedono la misura: «speri tu qualcosa di buono dagli dèi per la tua pietà? sei cieco: l'essere beato e immortale non è affetto da ira né benevolenza. Speri che dopo la vita verrà una sorte migliore che non nella vita? ti inganni: il composto, una volta dissolto, non ha più sensibilità, e ciò che non ha sensibilità

non esiste per noi»⁷⁶. E perché dunque, uomo, mi esorti a mangiare e a godere? «Perché, per Zeus, a chi è sbattuto dalla tempesta è vicino il naufragio: il dolore che eccede i limiti si congiunge con la morte».

I DESIDERI

SENECA, *Epist. ad Luc*, 66, 47 (449 Us.).

Attenendomi strettamente a Epicuro ti darò la sua divisione dei beni, ch'è assai simile alla nostra. Egli distingue fra quelle cose che ciascuno deve desiderare di possedere, come la tranquillità del corpo libera da ogni sofferenza e la distensione dell'animo che gode nella contemplazione dei suoi beni, e quelle cose che, per quanto non sia desiderabile che ci tocchino in sorte, tuttavia egli loda e approva, come per esempio la sopportazione della cattiva salute e dei gravissimi dolori di cui poc'anzi si è parlato, quella in cui fu lo stesso Epicuro in quel suo giorno supremo e sommamente felice...⁷⁷ Quindi anche per Epicuro vi sono beni che si preferirebbe non dover sperimentare, ma che, se le circostanze così comportano, sono da scegliersi, da lodarsi, da considerarsi alla pari dei beni più alti.

DIOGENE LAERZIO, II, 87 (450 Us.).

(Dicono i Cirenaici) che il vero piacere è quello del corpo, e che questo è il fine (così riferisce Panezio nel suo *Delle sette*); e dicono che non è tale quel piacere stabile che consiste nella soppressione del dolore e nell'assenza di sofferenza, quello che Epicuro invece riconosce per tale⁷⁸.

ivi, 89

L'eliminazione di ciò che procura dolore quale è predicata da Epicuro sembra ad essi (= ai Cirenaici) non essere piacere, né la mancanza di piacere dolore. Piacere e dolore devono essere entrambi in movimento; e invece la mancanza di dolore e la mancanza di piacere non sono in movimento. La mancanza di dolore, infatti, è come lo stato di un dormiente...⁷⁹

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stronzata*, II, 21, II, p. 182 Stählin (ivi, Us.).

I Cirenaici ed Epicuro sono tra quelli che pongono nel piacere il principio: ma quelli ritengono che il fine sia senz'altro il vivere piacevolmente, e che il piacere sia un bene perfetto, mentre Epicuro ritiene che sia piacere anche la soppressione del dolore.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 21, II, p. 184 Stählin (451 Us.).

Questi Cirenaici rifiutano la definizione del piacere data da Epicuro, cioè

come «eliminazione di ciò che dà sofferenza», chiamandola la «stabilità del morto». E affermano che ci danno gioia non solo i piaceri, ma anche le compagnie o gli onori; mentre Epicuro ritiene che ogni gioia dell'anima derivi da un precedente piacere della carne⁸⁰.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 7, 7 (452 Us.).

Epicuro ritiene che il sommo bene stia nel piacere dell'anima, Aristippo nel piacere del corpo.

DIOGENE LAERZIO, II, 89 (453 Us.).

i Cirenaici non credono nemmeno che il piacere raggiunga la sua perfezione nel ricordo o nell'aspettativa dei beni, come crede invece Epicuro; col tempo, essi ritengono, il movimento dell'anima svanisce.

CICERONE, *De finibus*, II, 9, 27 (454 Us.).

non approvo gran che, e semplicemente tollero che un filosofo parli dei limiti dei desideri; possono i desideri avere un limite?... Egli afferma ciò molto liberamente e frequentemente; tuttavia non posso rimproverarlo; è ben diritto di un filosofo della sua grandezza e della sua fama difendere i propri principi anche a costo di qualche audacia.

SENECA, *Ad Gallionem de vita beata*, 13, 4 (455 Us.).

Chi cerca il piacere, è chiaro... che finirà col commettere turpitudini, se non c'è qualcuno che gli presenti una distinzione fra i piaceri, sì che egli sappia quali fra di essi siano contenuti entro i limiti del desiderio naturale, quali siano sdruciolevoli e senza limiti, e, quanto più li si soddisfa, tanto più siano inappagabili.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 33, 93 (456 Us.).

Hai chiaro, credo, come Epicuro abbia distinto i tipi di desiderio, forse non con molta sottigliezza, ma per lo meno in maniera utile: essi sono parte naturali e necessari, parte naturali e non necessari, parte né l'uno né l'altro, I necessari si possono soddisfare quasi con niente, perché i beni della natura sono facili a procacciarsi; i piaceri del secondo tipo egli pensa che non siano difficili a conseguirsi, ma che non sia nemmeno difficile averne difetto; quanto a quelli del terzo tipo, li ritenne da respingersi appieno, poiché sono del tutto vani e non hanno niente a che vedere non solo con la natura ma neanche con la necessità⁸¹.

Scholium in Arist. Eth. Nicom., p. 171, 23 segg. Heylbut (ivi, Us.).

Epicuro e i suoi discepoli distinguono così i tipi dei desideri: alcuni desideri

sono necessari, altri naturali ma non necessari, altri ancora né necessari né naturali ma basati solo su vana opinione. Per esempio è necessario il desiderio di nutrimento e di veste; quello dei piaceri erotici è naturale ma non necessario; quello di quelle determinate vivande o di quel determinato vestito o di quei particolari piaceri erotici non è naturale né necessario.

PLUTARCO, *Gryllus*, 6, 989 b (ivi, Us.).

La saggezza è sobrietà e ordine nei desideri; essa sopprime i desideri di cose nuove e superflue, orna con opportunità e misura i necessari. Tu vedi l'infinita varietà dei desideri. (Per esempio quelli riguardanti il cibo) e la bevanda⁸² insieme a carattere naturale hanno anche carattere di necessità; mentre di altri desideri, che pure hanno la loro radice nella natura, è possibile che anche chi non li appaghi ne faccia abbastanza bene a meno; e questi sono chiamati naturali, ma non necessari. Il genere poi dei desideri non naturali né necessari, ma semplicemente ispirati dall'esterno, per via di falsa opinione e per colpa dell'ignoranza, con la sua moltitudine ha quasi seppellito in voi i desideri naturali, come una folla di stranieri venuti di lontano che s'insinua fra il popolo e reca oltraggio ai cittadini che sono tali per nascita.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 49 (ivi, Us.).

Essi dicono che quei desideri che sono pertinenti al lusso non derivano da impulso necessario, né motivato necessariamente da qualcosa che causa sofferenza, ma che vi sono certi desideri che derivano da qualcosa che ci arreca dolore e pena per il solo fatto di mancarci, altri da ciò che ci causa gioia, altri ancora solamente da opinioni vane e false, e questi non sono riconducibili ad alcuna privazione di ordine naturale o a niente che sia tale da poter distruggere, per via della sua mancanza, il composto che noi siamo. Dovremmo attenerci alle cose sufficienti e facilmente alla portata, delle quali la natura abbisogna necessariamente; queste sono facili a procacciarsi per la loro tenuità e il loro modesto numero⁸³.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, III, 1, II, p. 196 Stählin (456 a Us., p. 357).

La natura umana conosce cose naturali e necessarie, e altre solo naturali: per esempio è naturale e necessario il coprirsi, mentre naturali ma non necessari sono i piaceri erotici.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 31, p. 294, 6 segg. Nauck² (457 Us., 248 Arr.²).

Per amore della verace filosofia si dissolve ogni desiderio perturbatore e contristatore.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 54 (458 Us.).

Per queste e consimili cause, si produce anche il desiderio insaziabile della vita e della ricchezza, dei beni, della fama: per il credere di poter aumentare con essi la propria felicità nel corso del tempo, e per il temere la morte come un terribile male senza fine. Ma il piacere che proviene dal lusso non somiglia a quello che l'autosufficienza procura a chi è di essa esperto: molto dolce è infatti il riflettere di quanto poche cose si abbia bisogno. Eliminato il lusso, eliminata la brama erotica, (eliminata) la rovinosa⁸⁴ bramosia di onori, che bisogno ci resta ancora di una ricchezza inutile, destinata a non giovarci in niente ma solo a procurarci fastidi?⁸⁵

...fino a che non si giunga alla sazietà e al puro piacere che da una tale sazietà deriva. Ma bisogna anche, per quanto possibile, disabituarlo il corpo a godere del piacere della sazietà per mezzo della soddisfazione della fame, per poter star bene in tutte le situazioni, e porsi come limite il necessario e non l'infinito. Sarà così possibile all'uomo raggiungere questo bene lecito con l'autosufficienza, assimilandosi alla divinità; così egli non bramerà un bene ancora più grande né ancora altro tempo, come se questo potesse portargli un bene più grande; così sarà ricco commisurando la ricchezza al limite posto dalla natura e non alle vane opinioni; così non starà sospeso alla speranza di un piacere immenso che non dà alcuna garanzia di verificarsi (questo è fonte di massime perturbazioni), ma starà saldo all'autosufficienza per il presente e per il passato, né sarà in ansia per il timore di non vivere più a lungo.

FLODEMO, *Contra <Sophistas>*, col. IV, 10-14., p. 87 Sbordone (196 Arr.²).

non incute timore il dio né turbamento la morte; e il bene è facile a procacciarsi, il male difficile a sopportarsi⁸⁶.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 34, 97 (459 Us.).

Considerazioni simili a queste sono applicate (da Epicuro) 97 anche al vitto, e viene da lui sminuita la prodigalità nei banchetti e il lusso nei pasti: la natura si contenta di un vitto modesto. E chi non si accorge che è l'appetito che dà sapore a tutti quei cibi?... E tuttavia, se la natura richieda 99 qualcosa di ancor più dilettevole, quante cose sono prodotte dalla terra e dagli alberi sia accessibili facilmente per la grande abbondanza, sia piacevoli per il sapore eccellente! E aggiungi l'asciuttezza del corpo che consegue alla continenza nel vitto, e la salvezza che ciò rappresenta per la salute; pensa per confronto a quelli che sudano e ruttano, strapieni di cibo come pingui buoi; capirai allora che quelli che più inseguono i piaceri meno li raggiungono, e che il piacere del vitto sta nell'appetito e non nella sazietà... Non mi basterebbe l'intero giorno se volessi difendere la causa della povertà. È cosa manifesta e ogni giorno la

natura stessa ci insegna di quanto piccole e tenui cose essa abbia bisogno.

CICERONE, *ivi*, V, 9, 26 (*ivi*, Us.).

Epicuro loda il vitto frugale; e questo è degno di un filosofo, ma dovrebbe esser detto da Socrate o da Antistene, non da chi afferma che il piacere è il massimo dei beni⁸⁷.

SENECA, *De vita beata*, 13, 1 (460 Us.).

Per mio conto sono dell' opinione — e lo dirò con buona pace dei miei correligionari — che Epicuro insegna cose giuste e oneste, e perfino austere, se si guarda bene: quel suo famoso piacere si riduce a cosa ben tenue e da poco, e quella stessa legge che noi formuliamo per la virtù egli la impone al piacere, gli comanda cioè di obbedire alla natura. È ben poco per la crapula ciò ch'è sufficiente alla natura... E perciò io non dico quello che dice la maggior parte dei nostri, che la setta di Epicuro è autrice di misfatti, ma dico soltanto: ha cattiva fama, se ne parla, e a torto⁸⁸.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 50 segg. (461 Us.).

È in base ai principi della filosofia che bisogna accostarsi a tali cose (= i cibi); e ci si accorgerà allora subito che è molto meglio attenersi, fra di essi, a quelli che sono più leggeri e tenui e semplici; assai tenue molestia, infatti, è quella che può derivare da cosa tenue. Quando l'apprestare il cibo comporta impedimenti per la pesantezza del corpo che ne consegue, o per la complessità dell'apparecchiatura, o perché impedisce che ci si possa esercitare con continuità intorno ai più importanti ragionamenti o per una qualsiasi altra causa, ecco che esso diviene nocivo e non tale da compensare i fastidi che ne conseguono.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 51 (462 Us.).

Inoltre il dolore causato dalla privazione è molto più mite di quello causato da un eccesso, se non ci si lasci ingannare dalle vane opinioni.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 51 (464 Us.).

La varietà dei cibi non solo non dissolve i turbamenti dell'anima, ma nemmeno accresce il piacere della carne: questo infatti raggiunge il suo limite non appena è eliminato il dolore.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 51 segg. (465 Us.).

Il cibarsi di carne non libera da alcun fastidio proprio della natura, né l'asteneisi dalla carne produce dolore; c'è dunque in esso una gioia contro natura che si mischia presto al contrario della gioia stessa. Esso non tende alla

conservazione della vita, ma alla varietà dei piaceri, simile ai piaceri erotici o alle degustazioni di vini stranieri, cose delle quali la natura può ben fare a meno ai fini della sopravvivenza. Le cose senza le quali non potremmo sopravvivere sono tenui e agevoli a procurarsi, con giustizia e libertà, con tranquillità e riposo. Né giovano le carni alla salute, anzi piuttosto le nuocciono. Le cose da cui la salute riceve forza sono le stesse che servono a conservarla: ma essa riceve forza da una dieta semplicissima e senza carni, e da questa anche potrà essere salvaguardata⁸⁹.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 53 (465 Us.).

Giustamente Epicuro affermava in generale che bisogna guardarsi da un certo tipo di cibo che desideriamo godere e ricerchiamo, ma che poi una volta consumato troviamo dannoso; tale è ogni cibo ricco e pingue. A coloro che ne sono attratti avviene di incorrere o in grandi spese, o in malattie, o in gravezza di corpo, o in inattività. Perciò perfino dei cibi leggeri bisogna evitare di rimpinzarsi, e in ogni caso bisogna ben esaminare che cosa derivi dal loro godimento e possesso, quale sia la grandezza del piacere, quale fastidio elimini della carne o dell'anima, sì che non nasca per una vana gioia una violenta tensione verso l'uno o l'altro cibo, come ne produce in genere la vita del volgo. Non si deve mai tendere all'infinito, ma, in siffatte cose, attenersi a confine certo e a misura.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 48 (466 Us.).

La maggior parte degli Epicurei, a cominciare dal loro corifeo, sembrano contentarsi di una focaccia e di qualche noce, e intanto riempiono i loro scritti di dissertazioni sulla sobrietà dei bisogni naturali, e sul come le necessità della natura si soddisfino ampiamente con cose di poca portata e facili a procacciarsi... Ciò che tormenta la carne con la sua mancanza bastano a eliminarlo, ad abbondanza e con piena sufficienza, dei beni facilmente procacciabili, che hanno natura semplice di cose umide o asciutte.

GIROLAMO, *Adv. Iovinianum*, II, 11 (ivi, Us.).

Epicuro, sostenitore del piacere, non fece che riempire tutti i suoi libri di ortaggi e frutta, e disse che bisogna vivere di cibi semplici, perché le carni e le vivande raffinate si preparano con grande affanno e fatica, e vi è maggior pena nell'apprestarle che non piacere nel fruirne. I nostri corpi hanno bisogno solo di cibo e bevande, e dove ci sia pane e acqua e altre cose del genere ce n'è abbastanza da soddisfare le necessità naturali. Il bere e il mangiare non sono fatti per spegnere il desiderio delle raffinatezze, ma la sete e la fame. Quelli che si nutrono di carne sentono poi la mancanza anche degli altri cibi che non sono

carne; mentre quelli che fanno uso di vitto frugale non sentono poi la necessità di mangiare carni. Se pensiamo troppo all'abbondanza della mensa, poiché questa richiede grande fatica e cura, non ci resta tempo da dedicare al sapere. Ma la necessità di natura si soddisfa rapidamente; e il freddo e la fame possono essere eliminati con una semplice veste e con semplice cibo.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 5 (467 Us.).

Chi è estremamente parco, impara da Epicuro che ci si può mantenere in vita semplicemente con acqua e farinata.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 16, 1097 a (ivi, Us.).

E lasciamo pur stare che per i piaceri fisici la natura ha bisogno di un più lauto trattamento, che il sommo piacere non può consistere in una focaccia o in un piatto di lenticchie.

SENECA, *Epist. ad Lue*, 21, 10 (181 Us.).

quando tu giunga al suo giardinetto e legga la scritta: «ospite, qui farai buon soggiorno, qui vi è il sommo bene, il piacere», troverai pronto il custode ospitale e umano di quella casa, e ti offrirà generosamente farinata e anche acqua, e ti dirà: «Sei stato ben ricevuto? questo giardinetto non eccita la fame ma la sazia, né rende maggiore la sete con le stesse bevande, ma la calma con un rimedio naturale e gratuito. È questo il piacere nel quale io ho trascorso una lunga vita»⁹⁰.

AMBROGIO, *Epist.* LXIII, 19, P.L. XVI, col. 1246 (181 add. Us., p. 344).

chi si nutre volentieri solo di bevanda e di pane disprezza le delizie dei banchetti, perché da esse derivano molti fastidi.

CICERONE, *De fin.*, II, 28, 90 (468 Us., 221 Arr.²).

Ma via, dirai, queste sono cose da poco. La stessa natura fa ricco il sapiente; la natura i cui beni, dice Epicuro, sono facili a procacciarsi.

ivi, 91

disse che i beni della natura sono facilmente procacciabili perché la natura si accontenta di poco⁹¹.

STOBEO, *Flor.*, III, 17, 22, p. 495 Hense = MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.*, 649 Combefis, P.G. XCI, col. 944 (469 Us., 240 Arr.²).

Grazie alla beata natura, perché ha fatto le cose necessarie facili a procacciarsi e quelle difficili a procacciarsi non necessarie.

CLEMENTE ROMANO, *Recognüiones*, IX, 6 (469 add. Us., P-357)

Quanta è mai la spesa di coloro che si nutrono di pane ed acqua?

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 51 (470 Us.).

Al filosofo deve esser sempre presente durante la sua vita la speranza che niente gli mancherà: le cose facilmente procurabili conservano a sufficienza tale speranza, mentre il lusso la rende difficile. Il volgo infatti, anche se possiede molto, si angustia indicibilmente come se tutto gli stesse per venir meno. Fa sì che ci bastino cose assai tenui e facilmente procurabili il ricordare che tutta la ricchezza ammassata non giova a liberare da alcuna considerevole perturbazione dell'anima; mentre eliminano il dolore della carne cose assolutamente moderate, e alla portata di tutti, e tali da potersi facilmente procacciare. E tuttavia anche la mancanza di simili cose non arreca turbamento a chi si esercita nella meditazione della morte.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 27, p. 291, 23 segg. Nauck² (471 Us., 214 Arr.²).

«Non» raro è trovare un uomo «povero»⁹² rispetto al fine della natura, e ricco rispetto alle vane opinioni. Non vi è infatti nessuno fra gli stolti che si contenti di ciò che ha piuttosto si addolora per ciò che non ha. Così come i febbricitanti hanno continuamente sete per il malessere che dà loro la malattia e sempre desiderano le cose più contrarie così quelli che hanno una cattiva disposizione nell'anima hanno bisogno di infinite cose, e son gettati dalla loro avidità in preda ai più vari desideri.

DIOGENE DI ENOANDA, fr. 53 Grilli (211 Arr.²).

nulla è fonte di tranquillità quanto il non fare molte cose, non accingersi a attività che procurino molestie, non sforzarsi oltre le proprie possibilità: tutte queste cose portano turbamenti alla natura.

PLUTARCO, *De cupiditate divitiarum*, 4, 524 f (471 Us.).

Per coloro che hanno senno, la ricchezza secondo natura ha un limite, e vi è un termine preciso alle sue necessità secondo un rapporto come di centro e circonferenza.

Gnomologium Byzantinum, p. 197, n. 189 Wachsmuth (ivi, Us.).

La ricchezza secondo natura è tutta compresa in pane, acqua e un riparo qualsiasi per il corpo; la ricchezza superflua procura all' anima anche una illimitata prova dei desideri⁹³.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 32, 89 (472 Us.).

Egli stesso poi, Epicuro, di quanto poco si contentai Nessuno parlò più di

lui della frugalità nel vitto. E quanto alle cose che inducono desiderio del denaro, per poter averne abbastanza da soddisfare all'amore, alle ambizioni, alle spese quotidiane, dal momento ch'egli si tiene lontano da tutte queste cose, perché dovrebbe studiarsi di procurarsi denaro o piuttosto addirittura perché dovrebbe minimamente pensarci?

ELIANO, *Varia Historia*, IV, 3 (473 Us.).

Epicuro di Gargetto diceva ad alte grida: «a chi non basta il poco, nulla basta».

ORAZIO, *Epist.*, I, 2, 46 (ivi, Us.).

colui cui basta ciò ch'è toccato in sorte, non cerchi di più.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 9, 20 (474 Us.).

questo stesso avversario di Stilpone, Epicuro, ha proferito un detto simile al suo...: «colui al quale le sue cose non appaiono più che sufficienti, anche se sia il padrone del mondo, è miserrimo». O, se ti pare che si enunci meglio così (bisogna seguire la sostanza, non la forma): «misero è chi non si ritiene felicissimo, anche se sia signore del mondo».

SENECA, *Epist. ad Luc*, 2, 5 (475 Us., 220 Arr.²).

Ecco che cosa ho trovato oggi presso Epicuro (son solito recarmi negli accampamenti altrui non come disertore, ma come osservatore): «cosa onorevole è la lieta povertà», egli dice. Se è lieta, in realtà, non è povertà; non chi ha poco ma chi desidera troppo è povero.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, VI, 2, II, p. 441 Stählin (476 Us., 218 Arr.²).

Mentre Euripide scrisse: «ai saggi basta il sufficiente»¹ Epicuro di contro scrisse: «l'autosufficienza è la ricchezza più grande».

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 28, p. 292, 16 segg. Nauck² (ivi, Us.).

I filosofi affermano che nulla è così necessario come il saper ben riconoscere ciò che non è necessario, e ritengono che la maggior ricchezza fra tutte è l'autosufficienza, e che nulla è così nobile come il non aver bisogno di nulla.

AGOSTINO, *De utilitate credendi*, 4, 10 (ivi, Us.).

...se qualcuno, letto nei libri di Epicuro un certo luogo in cui quegli loda la continenza, volesse sostenere che quel filosofo ha posto il sommo bene nella virtù e che perciò non si può accusarlo.

AMBROGIO, *Epist.* LXIII, 19, P.L. XVI, col. 1246 (476 a add. Us. p. 357).

Anche altrove dicono: «non i banchetti immoderati, non il gran bere generano la dolcezza del piacere, ma la vita continente».

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 4, 10 (477 Us., 219 Arr.²).

Per por fine a questa lettera, senti quello che oggi mi ha colpito, anche questo è preso dall'orto altrui: «la ricchezza più grande è la povertà commisurata alla legge della natura». E questa legge della natura, lo sai quali termini ci impone? non aver fame, non aver sete, non aver freddo... Facilmente procurabile, e a portata di mano, è ciò di cui la natura ha bisogno; mentre si suda per procacciarsi il superfluo⁹⁴.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 27, 9 (ivi, Us.).

«È ricchezza la povertà commisurata alla legge della natura»; questo Epicuro dice spesso, e in forma diversa.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 20, 9 (206 Us., 125 Arr.²).

Più splendido, credi, apparirà il tuo discorso in umile giaciglio e fra cenci; le tue parole non saranno solo vane voci, ma in coerenza aperta con le tue azioni.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 29, p. 293, 8 segg. Nauck² (207 Us., 126 Arr.²).

Meglio per te esser forte giacendo su un umile letticciolo che soffrire turbamento giacendo in letto aureo e godendo di mensa sontuosa.

PORFIRIO, *ivi*, 30, p. 293, 12 segg. Nauck² (200 Us., 225 Arr.²).

Non credere che sia indegno della scienza della natura il fatto che, quando grida la carne, gridi anche ranima. La voce della carne è questa: non aver fame, non aver sete, non aver freddo. E tali cose è difficile impedirle all'anima, ed è pericoloso per essa cercare di non capire ciò che la natura le predica ogni giorno, per l'autosufficienza ad essa connaturata.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 21, II, pp. 181-182 Stählin (ivi, Us.).

Epicuro, che pone la felicità nel non aver fame, non aver sete, non aver freddo.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 27, p. 291, 19 segg. Nauck² (202 Us., 216 Arr.²).

Chi dunque segue la natura e non le vane opinioni, è autosufficiente in tutto: ogni possesso che si riferisca a ciò che basta alla natura è ricchezza, mentre, commisurata agli infiniti desideri, ogni ricchezza è povertà.

PORFIRIO, *ivi*, 29, p. 293, 7 segg. Nauck² (203 Us., 198 Arr.²).

Fino a che sei infelice, lo sei per oblio della natura: ti procuri a vuoto infiniti timori e desideri.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, v. 1117 segg. (477 Us.),

Ché se alcuno governi la sua vita secondo vera ragione, gran ricchezza è per l'uomo vivere parcamente, con animo sereno; del poco, infatti, non vi è mai scarsezza.

ORAZIO, *Carm.*, II, 16, 13 (*ivi*, Us.).

Si vive bene del poco⁹⁵.

DIOGENE DI ENOANDA, fr. 57 Grilli (215 Arr.²).

«agli uomini non si adatta di più» la ricchezza <contro> natura di quanto non si adatti <l'acqua> a un vaso pieno: bisogna che <entrambe> trabocchino⁹⁶.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 28, p. 292, 12 segg. Nauck² (478 Us., 235 Arr.²).

l'uomo comune, nel suo timore della povertà del vitto, incide in azioni che sono proprio quelle più adatte a procurargliela.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 28, p. 292, 14 Nauck² (479 Us., 213 Arr.²).

Molti, per aver trovato la ricchezza, non hanno trovato una liberazione dei mali, ma un cambiamento in mali più grandi.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 17, 11 (*ivi*, Us.).

da Epicuro prendo a prestito la massima: «per molti essersi procurata la ricchezza non fu la fine dell'infelicità, ma l'inizio di un'infelicità diversa».

DIOGENE DI ENOANDA, fr. 57 Grilli (234 Arr.²).

possiamo guardare <senza turbamento> alla ricchezza altrui, e godere in maniera più pura di loro; <infatti non siamo turbati dalle loro passioni>⁹⁷.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 29, p. 293, 11 segg. Nauck² (480 Us., 236 Arr.²).

con un lavoro bestiale si accumula ricchezza in gran massa, ma ne deriva una vita sciagurata.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 29, p. 293, 16 segg. Nauck² (481 Us.).

E perciò anche i filosofi ci insegnano non come sia procacciabile il necessario, ma come dobbiamo esser forti nel caso che non ci sia possibile procacciarcelo.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 50 (*ivi*, Us.).

(gli Epicurei) affermano che non è che chi è riuscito a procurarsi il necessario debba poi ricorrere alla filosofia come a un di più; ma che, piuttosto, si deve far fronte alle vicende quotidiane dopo aver procurato all'anima il modo di essere genuinamente forte. Affideremo i nostri beni a un cattivo curatore, se commisureremo e ci procacceremo il necessario secondo natura senza ricorrere alla filosofia.

ARRIANO, *Epict. diss.*, III, 7, 15 (482 Us.).

Ma se la ricchezza è un bene ed è al massimo produttrice di piaceri, perché mai disprezzarla?⁹⁸.

ERMIA, *In Platonis Phaedrum*, p. 33, 13 Couvreur (483 Us.).

Essi ritennero assolutamente cosa indegna l'amore; per esempio Epicuro lo definiva «violenta tensione di brame, con assillo e inquietudine».

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In Arisi. Top.*, p. 139, 21 Wallies (ivi, Us.).

L'asserzione «che nessun amore è cosa nobile» la rifiuteremo cerne del tutto negativa, e diremo che invece non ogni amore è ignobile, distinguendo fra quello che, come dice Epicuro, è «violenta tensione di brame», che non è possibile sia cosa nobile, e quello che, come affermano gli stoici, si rivela attraverso la bellezza come slancio di amore per l'amicizia.

Scholium in Dionysium Thracem, p. 120, 32 Hilgard (ivi, Us.).

Gli Epicurei dicono che l'amore è violenta tensione di brame⁹⁹.

CICERONE, *Tusc. disp.*, IV, 33, 70 (483 Us.).

Veniamo a quei filosofi maestri di virtù che negano che l'amore sia di sua essenza libidine, e in ciò sono in contrasto con Epicuro; il quale peraltro, a mia opinione, non è molto lontano dal vero. Che cos'è infatti questo amore dell'amicizia? e perché nessuno ama un giovinetto deforme o un bel vecchio?

SENECA, *Epist ad Lue*, 18, 14 (484 Us246 Arr.²).

Ti rimanderò a Epicuro, la mia serie di citazioni comincerà da lui: «l'ira senza misura genera la follia».

STOBEO, *Flor.*, III, 20, 48, p. 549 Hense (ivi, Us.).

La follia è il fiore dell'ira.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 29, p. 293, 4 segg. Nauck² (485 Us., 238 Arr.²).

Si è infelici o per timore o per desiderio senza limiti e vano; chi riesce a frenarli può procurarsi la beata saggezza.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 31, p. 294, 4 segg. Nauck² (486 Us., 239 Arr.²).

Non il mancare di simili cose è sofferenza, ma lo è piuttosto sopportare l'inutile sofferenza che viene dalle vuote opinioni.

SENECA, *Epist. ad Lue*, 12, 10 (487 Us.).

È un male vivere nella necessità; ma non c'è alcuna necessità di vivere nella necessità... Ma. tu mi dici, questa è massima di Epicuro; e che c'è di comune fra te e lui, un estraneo? Ciò che è vero, è anche mio. Continuerò a insegnarti massime di Epicuro proprio perché quei tali che giurano sull'autorità di chi parla e non si preoccupano del contenuto di ciò che egli dice, ma solo che sia lui a dirlo, sappiano che tutto ciò ch'è ottimo è patrimonio comune.

Gnomologium Parisinum, 1168, fol. 115 = MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.*, 590 Combefis, P.G. XCI, col. 831 (488 Us., 201 Arr.²).

L'animo vile si esalta per la buona fortuna, è annientato dalle sventure.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 30, p. 293, 18 segg. Nauck² (489 Us., 210 Arr.²).

(la saggezza)¹⁰⁰ ci insegna a credere assai da poco le cose che derivano dalla sorte; a quelli che godono di buona sorte insegna come sapersi anche comportare nella cattiva, e agli sventurati a non fare gran conto della fortuna. Insegna ancora ad accogliere senza perturbazione i beni della sorte e a predisporre ad affrontare quelli che sembrano essere i mali dello stesso ordine; insegna quanto è effimero ogni bene e ogni male che siano tali per il volgo. La saggezza non ha nulla in comune con la sorte.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 26, 73 (ivi, Us.).

Potrà Epicuro dimenticarsi di se stesso e disprezzare la sorte, dopo aver detto che tutto il bene e tutto il male sono per lui in potere della sorte?

PLUTARCO, *De tranquillitate animi*, 16, 474 e (490 Us., 245 Arr.²).

Non solo chi meno si preoccupa del domani, dice Epicuro, si prepara nel modo più piacevole al domani, ma è anche vero che la ricchezza, la fama, il potere, gli onori rendono tanto più felici quanto meno ci si preoccupa delle cose opposte¹⁰¹.

SENECA, *Epist. ad Lue.*, 15, 10 (491 Us., 242 Arr.²).

Ecco una massima insigne: «la vita dello stolto è senza gratitudine e piena di timore: è tutta protesa verso il futuro». Chi ha detto ciò, chiederai? Lo stesso che ho citato poc'anzi.

STOBEO, *Flor.*, Ili, 16, 28, III, p. 488 Hense (204 Us.).

Epicuro: «nasciamo una sola volta e non ci è dato nascere di nuovo; il nostro tempo non sarà più. Tu, che non sei padrone del domani, differisci per giunta l'occasione: intanto la vita di tutti se ne va mentre procrastiniamo, e perciò ciascuno di noi muore senza un attimo di riposo»¹⁰².

LATTANZIO, *Div. inst.*, III, 17, 38 (ivi, Us.).

Per ben cogliere la dottrina di Epicuro, facciamoci schiavi dei piaceri in ogni modo possibile, perché fra poco non saremo più; non lasciamo quindi che alcun giorno, che alcun istante di tempo trascorra per noi senza piacere, perché, per il fatto che un giorno dovremo morire, non muoia per noi questo stesso che stiamo vivendo. Anche se quel filosofo non dice ciò con espresse parole, tuttavia lo insegna nella sostanza.

LA MORTE

Pap. here, 831, col. VI (492 Us., 185 Arr.²).

«Fra gli uomini» ni mortali non ce n'è alcuno che possa sfuggire alla morte; e poiché, come dice Epicuro, ciascuno ha fissato dalla nascita in poi un certo tempo da vivere, sì che non «può» vivere di più, anche se «può» vivere di meno, non è «permesso» interrompere a mezzo questo tempo per il suo carattere necessario...¹⁰³.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 23, 9 (493 Us., 243 Arr.²).

Posso pagarti il mio debito con una massima del tuo Epicuro e così concludere questa lettera: «è molesto ricominciare sempre la vita». O, se il senso si può esprimere meglio in quest'altra forma: vivono male quelli che sempre ricominciano a vivere.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 13, 16 (494 Us., 244 Arr.²).

fra gli altri svantaggi la stoltezza ha anche questo: il ricominciare sempre a vivere... Non aggiungerei l'autore di questa massima se essa non fosse fra quei detti di Epicuro più sconosciuti e meno diffusi ch'io mi sono permesso di lodare e di far miei.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 22, 13 (495 Us.).

Ecco che mi viene in mente una massima non so se più vera o più eloquente. Di chi? mi chiedi. Di Epicuro... «Nessuno esce dalla vita diversamente da com vi sia entrato». Prendi chi vuoi, un giovinetto, un vecchio, un uomo di età media: li troverai tutti ugualmente timorosi della

morte, ugualmente ignari della vita; nessuno ha qualcosa di veramente portato a termine, giacché tutti siamo soliti differire le nostre azioni al futuro. Niente mi piace di più in questa massima che il sentir rimproverare ai vecchi l'infanzia: «nessuno» egli dice «esce dalla vita diverso da come è nato»¹⁰⁴.

Ps. PLUTARCO, *Consolatio ad Apollonium*, 15, 109 c (ivi, Us.).

Coloro che sono morti si trovano nello stesso stato in cui erano prima di nascere; come prima di nascere non vi era per noi né bene né male, così sarà dopo la morte. E come ciò che era prima di noi non è nulla per noi, così non lo è di ciò che sarà dopo di noi... La condizione che segue alla morte è la stessa che precede la nascita.

Ps. PLATONE, *Axiochus*, 365 d (ivi, Us.).

O Assioco... tu attribuischi sconsideratamente la sensazione a quello ch'è uno stato di privazione di essa, e dici e compi cose in contraddizione con te stesso; senza riflettere che, allo stesso tempo in cui ti addolori per la mancanza di sensibilità, o ti addolori perché imputidirai e sarai privato del piacere, ti comporti come se morissi in vista di un'altra vita, e non per mutare il tuo stato in quello dell'assoluta mancanza di ogni sensibilità, pari a quella di prima della nascita. Così come al tempo del governo di Draconte o di Clistene non c'era per te alcun male, giacché non vi eri tu, cui il male avrebbe dovuto esser pertinente, così nessun male vi sarà per te dopo la tua morte: non vi sarai infatti più tu, cui il male dovrebbe esser pertinente¹⁰⁵.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 24, 22-23 (496-498 Us., 229 Arr.²).

Epicuro rimprovera non meno coloro che desiderano la morte che quelli che la temono; e dice: «è ridicolo correre alla morte per tedio della vita, dopo aver fatto sì che proprio per il genere di vita che si è scelto si provi desiderio della morte». E ancora lo stesso in un altro luogo dice: «che cosa è tanto ridicolo quanto desiderare la morte, quando per timore della morte ci si sia resa la vita senza pace?» A questo si può aggiungere ancora un altro detto, che suona ugualmente: «tanta è la stoltezza, anzi la follia degli uomini, che alcuni di essi sono spinti alla morte dallo stesso timore della morte».

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 40, 117 segg. (499 Us.).

Ammettiamo che tutti i mali si assommino in un solo 117. uomo, che questi sia colpito nella vista e nell'udito, che sia tormentato dalle più crude sofferenze fisiche, quelle che per lo più bastano da sole a uccidere un uomo. Se per caso, prolungandosi in durata, tali sofferenze opprimono troppo perché ci sia motivo di sopportarle, perché, o dèi buoni, dovremmo continuare a soffrire? ci si apre un porto, l'eterno rifugio del non sentir più nulla...

Mi sembra che nella vita si debba osservare quella legge 118. che si segue nei banchetti fra i Greci: «o bere» essa dice «o andarsene» ed è giusto. O goda come tutti gli altri del piacere del bere, o se ne vada prima di cader vittima, egli sobrio, della violenza degli ebbri. Allo stesso modo devi evitare quelle ingiurie della sorte che non puoi tollerare fuggendo da esse. Queste cose Ieronimo le dice allo stesso modo e con le stesse parole di Epicuro¹⁰⁶.

PLUTARCO, *Contra Epicuri beat.*, 23, 1103 e (500 Us.).

Ecco una sentenza davvero sommamente saggia e divina: che l'anima ha il termine dei suoi mali nel perire e distruggersi e non esser più nulla!

ivi, 1103 c

... ma quelli che la pensano diversamente tolgono via il maggior piacere della buona fortuna e non lasciano uno scampo dalla cattiva: nei loro momenti peggiori guardano a questo solo porto e rifugio, alla dissoluzione e air annullamento della sensibilità.

PLUTARCO, *ivi*, 27, 1105 a (*ivi*, Us.).

Il fatto che una volta dissolto il composto la sensibilità si annulli, e che ciò ch'è privo di sensibilità non sia più nulla per noi, non sopprime il timore della morte ma vi aggiunge come una dimostrazione di esso (proprio questo è ciò che la natura teme: «tutti voi diverrete acqua e terra»), dimostrazione che consiste nella dissoluzione dell'anima in qualcosa di non pensante, di non senziente. Epicuro, facendo l'anima disperdersi in atomi e vuoto, distrugge ancor più la speranza dell'immortalità.

PLUTARCO, *Contra Epic.*, 28, 1105 d (213 Us., 258 Arr.²).

Se «dolce cosa è il ricordo dell'amico estinto», come dice Epicuro, possiamo ben pensare di quale gioia gli Epicurei si privino credendo di accogliere e perseguire niente più che vane apparenze e simulacri degli amici morti, in cui non è più né pensiero né sensazione, non sperando di potersi più veramente congiungersi con essi, di rivedere veramente il caro padre, la cara madre, l'ottima sposa¹⁰⁷.

PLUTARCO, *ivi*, 29, 1106 c (500 Us.).

La dottrina di Epicuro annunzia a chi vive nella sofferenza una fine non felice, la distruzione e dissoluzione dell'anima; quanto ai saggi e sapienti e a chi è ricolmo di ogni bene, egli certo distrugge ogni loro serenità col farli passare dal vivere felicemente al non vivere né essere più.

AGOSTINO, *Epist.* CIV, 3 (*ivi*, Us.).

Le vostre lettere, anche se non tutte, esprimono l'opinione che la morte sia la fine dei mali: in realtà tale sentenza è degli Epicurei, e di tutti quegli altri che credono l'anima mortale.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 30, 1106 d (501 Us.).

Essi affermano invece che il pensiero della dissoluzione concede loro il bene più dolce e più sicuro, la convinzione di liberarsi da mali incessanti e infiniti: e dicono che questo effetto produce la dottrina di Epicuro, la sospensione di ogni timore della morte mediante l'idea della dissoluzione.

PLUTARCO, *ivi*, 30, 1107 a (502 Us.).

e se per di più, come ritiene Epicuro, accade alla maggior parte degli uomini di morire fra le sofferenze, non si vede che consolazione ci possa essere contro il timore di quella morte che, attraverso i mali, ci conduce a nient'altro che alla privazione dei beni.

DEMETRIO LACONE, p. 63 De Falco (502 a add. Us., p. 357).

Come non è assurdo dire che Epicuro non allevia il timore della morte? Il timore viene dall'idea di quell'annientamento ch'è la morte stessa, o dall'idea di qualcosa che si accompagna alla morte, il dolore che le è connesso...

PLUTARCO, *Consolatio ad uxoreni*, 10, 611 d (502 add. Us., p. 358).

So bene che le tradizioni avite e i simboli mistici del culto di Dioniso, che ben conosciamo noi che ne partecipiamo, ti impediscono di credere a ciò che tu odi affermare da quelli i quali vanno persuadendo la gente che nessun male e nessun dolore tocca più chi si è dissolto.

LE VIRTÙ SOCIALI, LA SOCIETÀ UMANA, LO STATO

SENECA, *De vita beata*, 9, 1 (504 Us.).

Ma anche tu, dice Epicuro, non coltivi la virtù per altro che per il fatto che spero di ottenere da essa un qualche piacere¹⁰⁸.

MASSIMO TIRIO, *Diss.*, III, 5 (505 Us.).

Poiché la nostra indagine verte sulla virtù in relazione al piacere... basterà ch'io dica questo: se si toglie alla virtù il piacere le si toglie anche tutta la sua forza. Nessun bene è da scegliersi infatti se ne sia assente il piacere; e chi affronta sofferenze per la virtù lo fa per amore di un piacere immediato o futuro,.. Anche chi abbia frequente rapporto con la sofferenza non soffre certo per amore di quella (che infelice amore sarebbe questo!), ma lo fa per ottenerne

in cambio il bene, come direbbe uno dei filosofi più rozzi, o il piacere, come direbbe uno di quelli che mirano alla verità: infatti quando dici il bene non dici altro che il piacere; invano esso sarebbe tale se non fosse anche sommamente piacevole... Nelle azioni avviene un continuo scambio di piaceri a dolori; se tu chiami questa virtù, ti chiederò se pensi che l'anima sceglierebbe la virtù senza amore per essa; e se ammetti tale amore, ecco che ammetti il piacere.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 12, 1095 a (505 add. Us. p. 358).

...mentre tutto il resto della loro trattazione è «spiacevole» e «arido» esattamente come essi dicono essere la virtù.

CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 20, 49 (506 Us.).

Epicuro afferma che non si può vivere virtuosamente se non anche piacevolmente.

SENECA, *De vita beata*, 6, 3 (ivi, Us.).

essi negano che si possa separare il piacere dalla virtù, e dicono che nessuno può vivere virtuosamente se non anche piacevolmente, né piacevolmente se non anche virtuosamente.

SENECA, *ivi*, 9, 4 segg. (ivi, Us.).

A che mi nomini il piacere? cerco il bene dell'uomo, non del ventre, più avido delle bestie e delle fiere. Ma Epicuro dice: «tu fai finta di non capire quello ch'io realmente dico. Io affermo infatti che non si può vivere piacevolmente se non anche virtuosamente; e ciò non può esser dato agli animali senza ragione, che commisurano il loro bene esclusivamente al cibo. Chiaramente e apertamente attesto che quella vita ch'io chiamo felice non può verificarsi se non congiunta con la virtù».

CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 20, 48 (507 Us.).

quegli separò il sommo bene dalla virtù; cionondimeno spesso loda la virtù.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 85, 18 (508 Us.).

Anche Epicuro ritiene che quando si possiede la virtù si è felici, ma che la virtù sola di per sé non basta alla vita beata; questa deriva dal piacere che nasce dalla virtù, non dalla virtù in se stessa... Lo stesso Epicuro nega che vi possa mai essere virtù senza piacere.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 21, II, p. 182 Stählin (509 Us.).

Non solo Epicuro ma anche i Cirenaici affermano che il primo possesso

fondamentale è il piacere: «la virtù» dicono «che sopravviene in vista del piacere, genera poi a sua volta piacere».

CICERONE, *De divin.*, I, 39, 87 (510 Us.).

Epicuro... pensa che nessuna virtù è disinteressata.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 26, 73 (511 Us.).

...a Epicuro, il quale... irride questi nostri concetti di virtuoso e turpe, e dice che noi, affannandoci intorno a puri nomi, emettiamo vane voci.

CICERONE, *ivi*, V, 41, 119 (*ivi*, Us.).

Quei filosofi, il cui parere è che, di per sé, la virtù non vale nulla, e che asseriscono che tutto quello che noi chiamiamo onesto e lodevole non è che una vacuità, abbellita da un vano suono di voce, tuttavia anch'essi ritengono che il saggio è sempre felice.

CICERONE, *De finibus*, II, 16, 51 (*ivi*, Us.).

Quando dicevi che Epicuro grida: «non si può vivere nel piacere se non anche nella virtù»¹⁰⁹... mi sembrava che tu te ne gloriassi... Per amore di queste parole — sapienza, forza, giustizia, temperanza, di rado pronunziate da Epicuro — gli uomini di più valido ingegno si sono dedicati allo studio della filosofia.

PORFIRIONE, *Aa Horat. epist.*, I, 17, 41, p. 345 Holder (*ivi*, Us.).

Epicuro, che riferisce al piacere tutto ciò che noi facciamo, disse che la virtù è un nome vano e vuoto.

DEMETRIO LAGONE, p. 48 De Falco (510 add. Us., p. 358).

...«l'uomo è detto capace per natura» di procurarsi il «cibo»¹¹⁰ perché di ciò non si può fare a meno; disposto per natura a sopportare il dolore, perché questo si verifica necessariamente; a perseguire per natura la virtù, perché persegue «l'utile»¹¹¹; e diciamo anche che per natura ha cominciato a profferire i nomi delle cose, giacché...

ATENEIO, *Deipnosoph.*, XII, 547 a (512 Us., 136 Arr.²).

Altrove Epicuro dice: «sputo sul bello morale e su chi stoltamente l'ammira qualora esso non procuri alcun piacere».

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 30, 1124 e (*ivi*, Us.).

...qualora ritengano sapienti coloro che sputano sul bello morale se non sia congiunto al piacere.

PLUTARCO, *De latenter vivendo*, 4, 1129 b (ivi. Us.).

...convivere con Leonzio, sputare sul bello morale, riporre il bene nei titillamenti della carne...

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 2, 1108 c (ivi, Us.).

...quelli che vanno gridando che il bene è circoscritto al ventre, e che non darebbero un soldo bucato in cambio di tutte le virtù se disgiunte dal piacere, nel caso che questo sia bandito da esse...¹¹².

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 13, 1095 f (ivi, Us.).

non concordano essi tutti nel fare una guerra senza tregua e senza patti contro il bello morale, se a questo non si accompagna il piacere?

CICERONE, *De finibus*, II, 15, 49 (ivi, Us.).

Quell'illustre filosofo che suscitò tanto interesse non solo in Grecia e in Italia, ma perfino tra i barbari, afferma di non comprendere nemmeno che cosa sia il bello morale se non lo si riponga nel piacere; a meno che non si intenda con esso quello ch'è lodato dalla voce del volgo.

ARRIANO, *Epicteti diss.*, II, 22, 21 (513 Us.).

Ma se pongo da una parte me stesso e da un'altra parte il bello morale, ecco che acquista vigore il detto di Epicuro che afferma che tale bello non esiste, oppure, <se> esiste, non è altro che quello creduto tale dai molti.

CICERONE, *De officiis*, III, 33, 117 (514 Us.).

Se ascolto (Epicuro) parlare della continenza e della temperanza, mi accorgo che egli ne parla molto e in molti luoghi; ma qui casca l'asino, come si suol dire: come può infatti lodare la temperanza chi pone il sommo bene nel piacere?... Tuttavia essi se la cavano abilmente, il meglio che possono, anche per ciò che riguarda questi tre generi di virtù. Ammettono la prudenza come quella scienza che sa procurare i piaceri e scacciar via i dolori. In qualche modo trovano da utilizzare anche la fortezza facendone il sistema razionale di disprezzare la morte, di sopportare il dolore. E introducono anche la temperanza, certo non senza difficoltà, ma il meglio che possono: dicono infatti che la grandezza del piacere ha il suo termine nella soppressione del dolore. Vacilla invece, o piuttosto giace prostrata, la giustizia, e con essa tutte quelle virtù che si osservano nella vita comune e nella società del genere umano. Non ci può essere infatti bontà, né liberalità, né affabilità, e neanche amicizia, se tutte queste virtù non siano ricercate di per sé, ma sempre in relazione al piacere e all'utile¹¹³

CICERONE, *De fin.*, II, 12, 37 (ivi, Us.).

...a quelle virtù, che la ragione ha voluto fossero signore di tutte le cose, e tu, invece, seguaci e serve dei piaceri.

SENECA, *De vita beata*, 13, 5 (ivi, Us.).

È proprio di chi non accoglie nel suo animo niente di grande il dare la virtù, ch'è superiore a tutto il resto, come serva al piacere.

PLUTARCO, *De Stoic. rep.*, 26, 1046 c (515 Us.).

Se dunque Crisippo, come Epicuro, ritenne che la saggezza è un bene che produce la felicità...

ALESSANDROD'AFRODISIA, *De an.*, p. 160, 4 segg. Bruns (ivi, Us.).

(la virtù), secondo Epicuro, verte intorno alla scelta dei piaceri.

ORIGENE, *Contra Celsum*, V, 47 (516-518 Us.).

Così, altra è la forza per Epicuro — la virtù di chi sopporta sofferenze per sfuggire a sofferenze maggiori — altra è quella dello stoico che sceglie ogni virtù per se stessa... E già si dimostra che altra è la giustizia secondo Epicuro... altra quella dello stoico che rifiuta la tripartizione dell'anima, altra quella dei seguaci di Platone, ecc.

AGOSTINO, *Serm.* CCCXLVIII, 3 (518 Us.).

Perciò son ridicoli quei filosofi di questo mondo, e non solo gli Epicurei., che stimano la stessa giustizia al prezzo del piacere della carne, e dicono che il sapiente deve essere giusto o per acquistare o per conservare il piacere fisico.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, VI, 2, II, p. 411 Stählin (519 Us., 208 Arr.²).

Epicuro dice: «massimo frutto della giustizia è l'imperturbabilità».

PLUTARCO, *De virtute et vitio*, 3, 101 b (520 Us.).

Dove può mai essere il piacere del vizio, se questo non è mai esente da affanni, da dolori, se non ha in sé alcuna autosufficienza, né assenza di turbamento, né serenità? La buona mescolanza degli umori e la buona salute dà luogo ai piaceri fisici; neiranima non può prodursi godimento e gioia durevole se non vi abbiano posto, sede stabile, per così dire, la bonaccia tranquilla e la serenità, l'assenza di timore, la forza; che proprio quando sorride speranza o diletto avviene che l'anima si turbi e sconvolga d'improvviso all'erompere delle cure come tempesta nel sereno¹¹⁴.

ORAZIO, *Sat.*, I, 3, 96 (521 Us.).

Quelli che affermano uguali essere press'a poco tutte le colpe, si trovano a mal partito al momento della verità. A ciò ripugnano infatti il buon senso e il senso morale, e la stessa utilità, in quanto madre del giusto e dell'equo.

CICERONE, *De fin.*, IV, 19, 55 (521 add. Us., p. 358).

Il buon senso, la natura stessa, la verità stessa gridavano in certo modo che non era possibile esser indotti da Zenone ad ammettere che non c'era differenza fra le cose che quello dichiarava essere uguali.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 28, 9 (522 Us., 224 Arr.²).

La coscienza della colpa è l'inizio della salvezza. Mi sembra che questa massima di Epicuro sia insigne.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 42 (523 Us.).

Epicuro dice... che non c'è alcuna società fra gli uomini: ciascuno pensa solo a se stesso.

ARRIANO, *Epicteti diss.*, II, 20, 6 (ivi Us.).

Così fa anche Epicuro: quando intende distruggere la comunanza reciproca naturale degli uomini, si vale di quello stesso che intende distruggere. Che cosa dice infatti? «non ingannatevi, uomini, non lasciatevi aggirare, non cadete in errore. Non vi è alcuna società naturale degli esseri ragionevoli gli uni verso gli altri, credetemi: quelli che dicono altrimenti vi ingannano con falsi ragionamenti».

ivi, 20

così anche Epicuro, pur avendo soppresso tutte le caratteristiche dell'uomo in quanto essere virile, padrone di casa, cittadino, amico, non poté sopprimere gli impulsi dell'uomo in quanto tale.

PLUTARCO, *De latenter vivendo*, 4, 1129 b (524 Us.).

Chi nella considerazione della natura esalti gli dèi, la giustizia, la provvidenza, in quella dell'etica la legge, la comunanza e l'ordine della città, e in quest'ordine il bello e non l'utile, perché mai dovrebbe vivere nascosto?

ARRIANO, *Epicteti diss.*, I, 23, 1 (525 Us.).

Comprende anche Epicuro che per natura siamo portati alla società; ma dopo aver posto il nostro bene nell'involucro, non può più dire altro. E sostiene ancora (e fa bene a sostenerlo) che non bisogna ammirare né accettare niente che sia disgiunto dall'essenza del bene. Ma come possiamo dirci esseri sociali¹¹⁵ se non abbiamo per natura nemmeno l'amore per i nostri figli? Perché, (o

Epicuro), sconsigli al sapiente di generare figli? forse temi che con ciò egli vada incontro a dolori?... Egli sa bene che quando ci nasca un bambino non sta più in noi la facoltà di non amarlo e di non curarci di lui... Perciò dice che chi ha senno non deve dedicarsi alla vita politica... Pur sapendo tutto questo osa dire che non dobbiamo allevare figli.

ARRIANO, *ivi*, III, 7, 19 (*ivi*, Us.).

Ma, per il tuo dio! te la immagini la città degli epicurei? «Io non mi sposo» «Nemmeno io; non bisogna sposarsi». Ma neanche generare figli; neanche partecipare alla vita pubblica. Che avverrà allora? donde si avranno cittadini? chi li educherà?... e a che li educherà?

ARRIANO, *ivi*, IV, II, I (*ivi*, Us.).

Alcuni disputano se il senso sociale sia implicito nella natura umana.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagog.*, II, 10, I, p. 216, 1-2, Stählin (62 Us.).

Si racconta che uno dicesse giustamente: «l'amplesso non giovò mai ad alcuno; è già molto se non nuoce»¹¹⁶.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 52 (*ivi*, Us.).

degli stessi fu anche il detto che, se i piaceri conservano la salute, quelli erotici però non giovano a nessuno, c'è da contentarsi se non nuocciono.

GALENO, *De arte medica*, 24, I, p. 371 Kühn (*ivi*, Us.).

secondo Epicuro l'esercizio dei piaceri erotici non è mai salubre.

GALENO, *In Hippocr. epidem.*, III, 1, 4, XVII, 1, p. 521 Kuhn (*ivi*, Us.).

Che necessità c'era di scrivere... che Epicuro dice... che non giova mai l'esercizio erotico, e c'è da contentarsi se non nuoce?

Gnomologium Monacense, 194, cod. Paris. 1310 (62 a, p. 344 add. Us.).

il filosofo Epicuro, alla domanda quando vi si debba congiungere con una donna, rispose: «quando tu voglia divenire più debole di quanto non sia»¹¹⁷.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 23, II p. 189 Stählin (526 Us.).

Democrito sconsiglia le nozze e la procreazione per i molti fastidi che esse apportano e perché distolgono da cose più necessarie. Si schierano con lui Epicuro e tutti quelli che ripongono il bene nel piacere e nell'assenza di dolore e di sofferenza.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 5 (*ivi*, Us.).

A chi odia l'aver moglie, costui predica i beni del celibato; a chi ha cattivi figli, ne esalta la mancanza...¹¹⁸.

PLUTARCO, *De amore prolis*, 2 495 a (527 Us.).

(Questi esempi) sono un vero e proprio insulto per l'insensibilità di coloro che accusano la sola natura umana di non aver in suo retaggio l'amore per i figli e di non saper amare se non in vista dell'utile. Si ammira a teatro chi dice: «e quale uomo ama un altro uomo per mercede?»¹¹⁹ Secondo Epicuro così il padre ama il figlio, la madre la sua creatura, i figli i genitori.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 27, 1123 a (528 Us.).

...e non distruggete forse quel principio evidente a tutti secondo cui i figli sono amati ardentemente dai genitori?¹²⁰

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 5 (529 Us.).

Dice l'empio Epicuro che nessun vincolo naturale esiste verso i genitori.

STOBEO, *Flor.*, IV, 1, 143, p. 90 Hense (530 Us., 209 Arr.²).

Le leggi sono poste per i saggi: non perché essi non commettano ingiustizie, ma perché non ne subiscano.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 27, p. 291, 15 segg. Nauck² (ivi, Us.).

Le leggi scritte sono poste per gli uomini moderati, non perché non commettano ingiustizie ma perché non ne subiscano.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 97, 15 (531 Us.).

Dissentiamo da Epicuro quando dice che non c'è nessuna giustizia per natura, e che bisogna evitare le colpe perché altrimenti non si possono evitare i timori; ma consentiamo con lui quando dice che la coscienza è flagellata dai misfatti commessi, è che essa è tormentata soprattutto perché una perpetua cura la incalza e la percuote, e non può credere a chi le promette sicurezza¹²¹.

ORAZIO, *Sat.*, I, 3, 113 (ivi, Us.).

La natura non può distinguere il giusto dall'ingiusto come invece distingue i beni dai loro contrarii e le cose che sono da ricercarsi da quelle che sono da fuggirsi.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 6, 1090 c (532 Us.: 207 Arr.²).

Ma che per loro le cose vadano male quanto al procurarsi una vita priva di dolore, lo puoi vedere anche da ciò ch'essi dicono in opposizione ad altri. Dicono che quelli che commettono ingiustizia e violano la legge vivono in

maniera infelice, e pieni di timori sempre, perché, anche se riescono a tener nascoste la loro colpa, non possono avere la sicurezza che ciò durerà per sempre; perciò il timore che hanno del futuro non permette loro di gioire né di essere tranquilli per il presente.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 97, 13 (ivi, Us.).

Pertanto penso che sia stato bellamente detto da Epicuro: «chi ha commesso un misfatto può darsi che possa nasconderlo, ma non può aver fiducia di continuare a nasconderlo per sempre». O, se credi che in questo modo si possa spiegare meglio il significato di tale detto: «non giova a chi commette misfatti il riuscire a nascondersi; se ha con ciò la gioia del nascondere, non può averne sicurezza».

PETRI GASSENDI
ANIMADVERSIONES
IN DECIMUM LIBRUM
DIOGENIS LAERTII,

QUI EST
De Vita, Moribus, Placitisque
EPICURI.

Continent autem Placita, quas ille tres statuit Philosophia partem:

- I. CANONICAM nempe, habitam DIALECTICÆ loco;
- II. PHYSICAM, ac imprimis nobilem illius partem METEOROLOGIAM;
- III. ETHICAM, cuius gratiâ ille excoluit ceteras.



EPICURI EFFIGIES.
Ex Cimet. Cl. Vici. Epicl. Putranj.

LUGDVNI,
Apud GUILLELMUM BARBIER, Typogr. Reg.
M. DC. XLIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

Frontespizio delle
Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii
di Pierre Gassendi con effigie di Epicuro
(Lione, G. Barbier, 1649).

Non è impossibile che chi ha commesso un misfatto abbia fiducia di poter restare nascosto, se si tratti di restarlo soltanto agli uomini... Uomo onesto davvero quello che, ponendoci innanzi il piacere come sommo bene e procurandoci piena sicurezza nei riguardi degli dèi, ritiene con ciò anche di poterci offrire il modo perché non si commettano azioni malvagie!

ARRIANO, *Epict., diss.*, III, 7, II (ivi, Us.).

lo stesso Epicuro non dichiara ch'è male il rubare, ma Tesser colto sul fatto; e ci dice «non rubate» solo perché è impossibile nutrire fiducia di poter restare nascosti.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, v. 1152 segg. (ivi, Us.).

La violenza e l'oltraggio stringono ciascuno nella loro rete, e spesso si ritorcono su chi le ha commesse; né è facile trascorrere una vita pacifica e quieta quando con le proprie azioni si son violati i patti comuni di pace; anche se si sia riusciti a ingannare dèi e uomini, si deve diffidare di poter in perpetuo restare nascosti.

DEMETRIO LACONE, p. 42 DE FALCO (533 Us.).

«Chi riesce a eliminare tutto ciò che arreca dolore può vivere con saggezza, onestà, giustizia» sì da non aver bisogno di nuiraltro. Consideriamo sommo bene ciò che, quando ci sia, fa sì che colui che lo possiede non abbia bisogno di altro e sia pienamente a posto¹²².

SENECA, *Epist., ad Luc.*, II, 8 (210 Us, 222 Arr.²).

Ascoltate questa conclusione utile e salutare...: «dobiamo scegliere un uomo buono e averlo costantemente sotto i nostri occhi, per vivere come se quello ci guardasse e fare tutto come se esso sempre ci vedesse». Questo, o mio Lucilio, è Epicuro che ce lo prescrive.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 25, 5 (211 Us., 223 Arr.²).

Epicuro, di cui voglio inserire una massima in questa lettera, dice: «fa' tutto come se Epicuro ti vedesse».

PLUTARCO, *Contra Epic., beat.*, 25, 1104 b (534 Us.).

Epicuro crede che per nient'altro ci si debba astenere dal fare il male se non per timore della punizione.

ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 63 (535 Us.).

Sia i filosofi della scuola di Zenone di Cizio, sia quelli della scuola di Epicuro respingono radulterio... ma guarda quanta differenza ci sia nei motivi

per cui questi tali filosofi lo respingono: gli uni in nome del senso sociale, perché è contro natura per un essere razionale rendere adultera una donna data dalle leggi a un altro uomo e distruggere la casa di questi; gli epicurei invece non è per questo che respingono l'adulterio, quando beninteso lo respingano effettivamente, ma perché, avendo posto come sommo bene il piacere, pensano che colui che ceda al solo piacere dell'adulterio vada incontro a molti altri inconvenienti che gli impediscono il piacere in generale: talora perfino il carcere, l'esilio, la morte; ma prima di questo già spesso i pericoli che ci sono nello spiare l'uscita del marito dalla casa, o di quelli che sono a lui devoti. Così si deve supporre che, se fosse possibile non essere scoperti dal marito, dai suoi familiari, da tutti coloro presso i quali l'adultero perde la sua riputazione, un epicureo commetterebbe adulterio in vista del piacere che ne deriva¹²³.

Gnomologium Parisinum, 1168, fol. 115 v. = MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.* 606 Combefis, *P.G.*, XCI, col. 864 (537 Us., 249 Arr.²).

Non è possibile che chi incute timore viva senza timore.

CICERONE, *De fin.*, II, 26, 84 (538 Us.).

Non ti sarà difficile evitare odiosità e invidia; Epicuro ha dato dei precetti a questo scopo.

MASSIMO CONFESSORE, *Gnorn.*, *Vers. Ribitt.*, 8 (214 Us.).

Di Epicuro. Non rifuggire dal renderti gradito per piccole cose; apparirai esser tale anche per le grandi.

MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.*, 682 Combefis, *P.G.* XCI, col. 1004 (215 Us., 200 Arr.²).

Di Epicuro. Se un nemico ti prega, non respingere la sua supplica; tuttavia sta' in guardia, che in nulla differisce da un cane.

CICERONE, *De fin.*, I, 20, 65 (539 Us.).

Circa l'amicizia... Epicuro così si esprime: di tutte le 65. cose che la sapienza procura in vista della vita felice, niente vi è di più grande dell'amicizia, niente di più ricco e di più gradito. Questo, Epicuro stesso lo ha provato non con le parole soltanto, ma con la sua stessa vita, le sue azioni, il suo costume... E in realtà Epicuro in una sola casa, e per di più piccola, quanto stuolo di amici tenne, e da che mutui sensi d'amore uniti!... Mi sembra dunque che dai 66. nostri l'amicizia sia stata intesa in tre modi. Alcuni... come le virtù, di cui sopra si è detto, così anche l'amicizia dicono che non può in alcun modo esser disgiunta dal piacere... quelle stesse cose dunque che si son dette delle

virtù, come cioè queste sempre siano inerenti ad altrettanti piaceri, si 68. devono dire allo stesso modo anche dell'amicizia. Ottimamente lo dice Epicuro press'a poco con queste parole: «ha dato forza all'anima perché non tema un male eterno o prolungato quella stessa scienza che si è resa conto di come, in questo spazio di vita che abbiamo a disposizione, l'amicizia sia il più saldo dei presidi»... Ma vi sono alcuni Epidirei 69. un po' meno audaci nella polemica contro i vostri sodalizi, tuttavia abbastanza acuti, che temono che, se ritenessimo che l'amicizia fosse anzitutto da cercarsi in funzione del nostro piacere, si arrecherebbe al concetto di amicizia nel suo insieme un colpo tale da farla vacillare. E quindi dicono che i primi rapporti di unione e le prime relazioni e la prima volontà di costituire consuetudini di vita comune sono derivate dalla ricerca del piacere, ma che, quando l'abitudine ebbe creato, col suo progredire, rapporti intimi di vita, allora veramente è nato l'amore, tale che, anche se dall'amicizia non deriva alcuna utilità, gli amici si 70. amano puramente di per se stessi... Vi sono poi di quelli che dicono che fra i sapienti intercorre un patto tale ch'essi non amano gli amici meno di se stessi¹²⁴.

CICERONE, *De fin.*, II, 26, 82 (541 Us.).

Esaminiamo ora quello che hai detto sull'amicizia. Di tutte queste cose una sola mi sembrava di conoscere ch'è già stata detta da Epicuro: che l'amicizia non può essere separata dal piacere, e ch'è da coltivarsi per il fatto che, se senza di essa non si può vivere in sicurezza e senza timore, non si può vivere nemmeno felicemente¹²⁵.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 42 (ivi, Us.).

Epicuro dice... che non vi è nessuno che ami un altro se non in vista del proprio vantaggio.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 19, 10 (542 Us.).

Bisogna prendere a prestito qualcosa da Epicuro. Egli dice: «guarda prima con chi mangi e bevi, piuttosto che quello che mangi e bevi; rimpinzarsi senza aver accanto un amico è cosa da leone o da lupo».

PLUTARCO, *Philosophandum esse cum principibus*, 3, 778 c (544 Us.).

Epicuro che pone il bene nel più profondo della quiete come in un porto silenzioso e tranquillo, dice che il fare del bene non è meno bello che riceverne, e forse è anche più dolce. Non c'è niente che dia gioia quanto la benevolenza¹²⁶.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 15, 1097 a (ivi, Us.).

essi poi dicono che fare il bene è ancora più dolce che riceverlo. Fare il

bene è certo possibile anche per mezzo di discorsi, ma per lo più e al massimo con le azioni, come suggerisce lo stesso nome di beneficenza e come essi attestano.

FILODEMO, *De liberiate dicendi*, fr. 55, p. 26 Olivieri (545 Us.).

...donare liberalmente ciò che si ha ad Epicuro per tutte le sue necessità in grazia dell'educazione da lui avuta; ma se a qualcuno fosse caro far ciò, è il caso di dire: «perché non dovrebbe versar nulla colui che si è del tutto purificato, in grazia della sua liberazione dagli errori della stoltezza?»¹²⁷.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 8, IIII b (546 Us.).

e, scegliendo l'amicizia in vista del piacere, accettar anche di soffrire i dolori più grandi per gli amici.

PLUTARCO, *De audiendis poetis*, 14, 37 a (548 Us., 144 Arr.²).

Avendolo già ascoltato e letto presso i poeti... si meravigliano e si turbano meno sentendo dire dai filosofi che la felicità e la beatitudine non provengono da abbondanza di ricchezze, né da importanza di uffici, né da cariche e potere, ma consistono in mancanza di dolore, mitezza di passioni, disposizione dell'anima che sa tenersi entro i limiti di uno stato secondo natura¹²⁸.

SENECA, *De otio ad Serenum*, 3, 2 (9 Us.).

Le due sette degli Epicurei e degli Stoici divergono soprattutto su questo punto; tuttavia sia Tuna che l'altra, per diversa via, indirizza all'astensione dalla vita attiva. Epicuro dice: «Il sapiente non accederà alla vita pubblica a meno che non intervenga qualche fatto straordinario». Dice Zenone: «Il sapiente accederà alla vita pubblica a meno che qualcosa non glielo impedisca»¹²⁹. Cioè, l'uno tende all'inattività come scopo essenziale, l'altro condizionatamente.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 18, 1100 a (549 Us.).

Epicuro riconosce tuttavia che alcuni piaceri possono derivare dalla fama.

CICERONE, *Tusc. disp.*, II, 12, 28 (550 Us.).

Interroga lo stesso Epicuro: ti dirà ch'è male maggiore un dolore modesto che una grande onta; nulla di male di per sé v'è in questa, a meno che non ne conseguano sofferenze.

CICERONE, *In Pisonem*, 27, 65 (ivi, Us.).

il dolore infatti è un male, come tu sostieni; la stima, la vergogna, la cattiva fama, la turpitudine sono parole e sciocchezze.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 7, 11 (208 Us.).

Comincerò a comunicarti ciò che consiglia lo stesso Epicuro: «ritirati in te stesso particolarmente quando sei costretto a stare in mezzo alla folla».

PLUTARCO, *De latenter vivendo*, 3, 1128 f (551 Us.).

«Vivi nascosto»¹³⁰.

GIULIANO, *Ad Themistium*, 225 ab, p. 14 Rochefort (ivi, Us.).

Non credi che, dopo aver ascoltato questi discorsi, ... quegli non proclamerà sapiente il figlio di Neocle, che ci prescrive di vivere nascosti?

GIULIANO, *ivi*, 259 b, p. 19 Rochefort (ivi, Us.).

...ammirare l'astensione epicurea dalla vita pubblica e i loro giardini...

TEMISTIO, *Orat*, XXVI, p. 390, 21 Dind. (ivi, Us.).

...cacciare e bandire Epicuro figlio di Neocle, perché era lodato per il suo vivere nascosto, e aveva posto il principio che l'uomo non è per natura socievole né mite.

FILOSTRATO, *Vita Apollonii*, VIII, 28 (ivi, Us.).

Per tutta la vita si dice che proclamò spesso: «vivi nascosto; o se non lo puoi, almeno esci dalla vita nascostamente»¹³¹.

ORAZIO, *Epist.*, I, 18, 102 (ivi, Us.).

Che cosa può dare più pura tranquillità, il piacere che viene dalle cariche o da un po' di guadagno, o un cammino appartato, il sentiero di una vita nascosta?

ORAZIO, *Epist.*, I, 17, 10 (ivi, Us.).

non male è vissuto chi, dalla nascita alla morte, è rimasto nascosto.

OVIDIO, *Tristia*, III, 4, 25 (ivi, Us.).

credimi, bene visse quegli che seppe restare nascosto.

PLUTARCO, *Pyrrhus*, 20 (552 Us.).

...fuggendo la vita pubblica come un danno, come una rovina della felicità.

AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 35 (ivi, Us.).

se dovessimo, infatti, vivere secondo le massime altrui, tu non dovresti occuparti di politica, dal momento che Epicuro ha decretato che ciò non si deve.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 2, 1087 b (ivi, Us.).

...mentre costoro gridano: «non siamo pugili perfetti»¹³², né retori, né capi del popolo, né arconti; «ma caro ci è sempre il convito», e ogni moto gradevole che attraverso la carne giunge all' anima apportandovi piacere e gioia.

LUCREZIO, *De rer. nat.* V, 1127 Us.).

si ch'è molto più soddisfacente starsene tranquillo e ubbidire piuttosto che voler dominare e regnare.

ALESSI, fr. 25, 8, II, p. 386 Edmonds (ivi, Us.).

Magistrature, ambascerie, comando militare son tutti vani vanti e strepiti, del valore di un sogno.

DIOGENEDI ENOANDA, fr. 54 Grilli (232 Arr.²).

l'essenziale della felicità è la disposizione dell'anima di cui noi siamo padroni. Dura cosa è la milizia, e soggetta all'altrui comando; la vita dell'oratore è tutta ripiena di inquietudine e di turbamento nello sforzo di persuadere. Perché dunque perseguire attività che sono soggette all'arbitrio di altri?¹³³.

CICERONE, *De orat.*, III, 17, 63 (552 add. Us., p. 358).

il seguace di Epicuro riposerà placido nei suoi giardinetti, dove più gli piace, e donde mollemente e raffinatamente posando, ci esorta a lasciare i rostri, i giudizi, la curia... Lasciamolo perciò, senza alcuna offesa (sono brava gente, e anche felice, giacché convinta di esserlo); e semplicemente ammoniamolo a tener segreto come un mistero questo principio, sia pure esso verissimo, che il sapiente, come dicono, non deve partecipare alla vita dello stato. Se, infatti, essi riuscissero a persuadere noialtri e tutti i buoni a far questo, sarebbe finita anche per loro quella beata inattività ch'è il loro massimo desiderio.

FILODEMO, *De rhet.* V (?), fr. XIX (II, p. 158, 6 segg. Sudhaus; ivi, Us.).

Se si volesse, prendendo in esame la questione sotto ogni aspetto, indagare quale sia la cosa più opposta all' amicizia e la più produttrice di avversioni, si troverebbe senz'altro che è la politica, per l'invidia che destano quelli che vi si esercitano come atleti, per la smania di essere primi eh'è insita in simili personaggi, per la discordia da ogni parte nelle proposte.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 3 (553 Us.).

La dottrina di Epicuro... si rivolge con parole apposite all'indole di ciascuno... esenta chi è avaro dal fare elargizioni pubbliche, libera l'imbelle dal

dovere della vita politica, il pigro da quello dell'esercitarsi, il pauroso da quello del fare la guerra.

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 31, 1125 c (554 Us., 145 Arr.²).

E scrivono espressamente che occorre dire come l'uomo possa mantenersi più aderente al fine secondo natura; e, come inizio, che nessuno accede alle cariche pubbliche di suo spontaneo desiderio¹³⁴.

PLUTARCO, *De tranquill. animi*, 2, 465 f (555 Us.).

Epicuro non crede che coloro che sono attaccati agli onori e alla fama debbano vivere una vita tranquilla, ma seguire la loro natura, facendo della politica attiva e partecipando alla vita pubblica; in quanto la natura stessa li ha predisposti a turbarsi maggiormente e a soffrire se stanno inoperosi vedendo di non poter ottenere ciò cui aspirano.

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 31, 1125 c (556 Us.).

Ma chi sono questi che annullano e distruggono tali cose? non sono forse coloro che tengono lontani sé e il loro prossimo dalla vita politica? non quelli che dicono che la corona dell'assenza di perturbazioni è incomparabile ai più grandi dominii? non quelli che affermano il regnare essere una colpa e un errore?

LATTANZIO, *Divin. instit.*, III, 17, 6 (ivi, Us.).

Chi aspira alla fama e al potere, riceve da Epicuro il consiglio di coltivarsi i re; chi non può sopportare fastidi, di fuggire dalle reggie.

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 34, 1127 d (558 Us.)¹³⁵.

(Epicuro e Metrodoro) i quali parlano dei più eccelsi e sapienti legislatori.

ALESSI, fr. 25, II, p. 386 Edmonds (ivi, Us.).

Tue sono solo le cose che riuscirai a mangiare o a bere; il resto, Pericle, Codro, Cimone non è che cenere.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 15, 1097 c (559 Us.).

Ma non è possibile neanche volendo lasciar da parte l'assurdità di quest'uomo che si mette sotto i piedi le imprese di Temistocle e di Milziade e le disprezza...

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 33, 1127 a (560 Us.).

Nominano gli uomini politici solo per irriderli e per ridurne a zero la fama, dicendo ad esempio che Epaminonda aveva qualcosa di buono ma proprio un

briciolo (usano esattamente questa parola)¹³⁶ e chiamandolo «cuore di ferro»¹³⁷, e chiedendosi che cosa lo spingesse a correre attraverso il Peloponneso invece di starsene seduto a casa col berretto in testa, occupato naturalmente nella cura del suo ventre

IL SAGGIO

DIOGENE LAERZIO, X, 117 segg. (1 Arr.²)¹³⁸.

Passiamo ora in rassegna anzitutto le opinioni sue e dei 117. suoi discepoli circa il saggio. Tutti i danni provengono agli uomini o dall'odio o dall'invidia o dal disprezzo, cose tutte cui il saggio si rende superiore per mezzo del ragionamento. Ma chi è una volta divenuto saggio, non potrà mai più assumere disposizione contraria alla saggezza, e nemmeno fingere di proposito di assumerla. Avverrà ch'egli avverta ancor più fortemente¹³⁹ le passioni, senza che tuttavia questo gli sia d'impedimento alla saggezza.

Il saggio non può nascere da ogni costituzione fisica né da ogni popolo¹⁴⁰. Sarà felice anche fra i tormenti. Solo saprà provare la riconoscenza e vivere beneficiando gli amici presenti 118 e assenti¹⁴¹. E tuttavia, quando venga posto alla tortura, anch'egli geme e si lamenta¹⁴². Non si unirà a quella donna cui le leggi vietino di unirsi, come ci dice Diogene nell'*Epitome delle sentenze etiche di Epicuro*. Non punirà i servi, ma ne avrà pietà, e concederà il perdono a quelli che si siano mostrati diligenti.

Gli epicurei ritengono che il saggio non debba innamorarsi; né che debba preoccuparsi della sepoltura¹⁴³. Sostengono che l'amore non è mandato dagli dèi, come dice Diogene nel libro...¹⁴⁴; né ritengono che il saggio debba fare bei discorsi. 119. Sostengono che l'amplesso non giova mai, c'è da contentarsi che non nuoccia. Il saggio non¹⁴⁵ dovrà sposarsi né avere figli, come dice Epicuro nei *Casi dubbi* e nei libri *Sulla natura*; se si sposterà lo farà solo in circostanze particolari della vita; in certi casi poi se ne asterrà di proposito.

Nel *Simposio* Epicuro dice che il saggio non dovrà delirare¹⁴⁶ nell'ebbrezza; e nel libro I del *Dei generi di vita* afferma che non dovrà svolgere attività politica né esercitare la tirannide. Nel libro II del *Dei generi di vita* dice che non dovrà vivere alla maniera dei cinici né mendicare; e nella medesima opera dice anche che, se anche sia privato della vista, non dovrà sottrarsi alla vita¹⁴⁷.

Il saggio sarà sensibile al dolore, come dice Diogene nel libro V delle *Lezioni scelte*. Potrà citare in giudizio. Potrà lasciare scritti, non però tenere pubblici discorsi¹⁴⁸. Potrà preoccuparsi delle sue sostanze e dell'avvenire. Amerà vivere 120a. in campagna. Saprà resistere all'avversa fortuna. Non tradirà l'amico¹⁴⁹. Avrà cura della buona fama quel tanto che basta per non

incorrere nel disprezzo altrui. Più degli altri saprà godere degli spettacoli. Dedicherà statue, ma considererà con indifferenza che ne vengano o no dedicate **121b**. a lui. Solo il saggio sarà in grado di discorrere rettamente di musica e poesia, senza che per questo debba egli stesso comporre poemi¹⁵⁰.

Non c'è gradazione di più o meno fra i saggi¹⁵¹.

Il saggio cercherà di procurarsi denaro ma solo da un'attività di professione filosofica, e solo nel caso che sia veramente in difficoltà. In determinate circostanze, saprà anche servire il principe¹⁵². Si rallegrerà se riuscirà a rieducare qualcuno. Terrà scuola, ma non per chiamarvi la folla; potrà far letture pubbliche, solo però dietro richiesta altrui. Insegnerà dottrine dogmatiche e non parlerà per aporie¹⁵³. Si manterrà coerente a se stesso anche nel sonno. Saprà air occorrenza anche morire per un amico.

FILONE, *De plantations Noe*, 35, II, p. 161-162 Wendland (63 add. Us. p. 344)¹⁵⁴.

Presso molti filosofi ci si è occupati della questione senza misura, e la si prospetta così: se il saggio potrà ubriacarsi. Ma Fubriacarsi lo si intende in due modi, da un lato come il riempirsi di molto vino e dalFaltro come il delirare nei fumi del vino; ora di quelli che si sono occupati della questione alcuni han detto che il saggio non deve né riempirsi di vino né delirare (l'una cosa è colpa, l'altra è produttrice di colpe, l'una e l'altra sono estranee a ciò ch'è retto). Altri invece ritengono che il riempirsi di vino sia lecito al saggio, ma che gli sia estraneo il delirare; infatti in lui vi è saggezza sufficiente per resistere non solo a chi intenda nuocerli fisicamente, ma anche per annullare ogni elemento estraneo che si inserisca nell'anima; la saggezza ha in sé il potere di spegnere le passioni.

LATTANZIO, *Divin, instii.*, III, 17, 5 (571 Us.).

A chi rifugga dalla turba, è esaltata con lodi (da Epicuro) la solitudine.

DEMETRIO LACONE, p. 36 De Falco (578 Us.).

Qualcuno < potrebbe crede > re di leggere: «se il sapiente si preoccupa del cibo» (τροφῆς), mentre c'è scritto: «se il sapiente si preoccuperà della sepoltura (ταφῆς)». Probabilmente un qualche scrivano, imbattutosi in <manoscrit>ti dove era scancellato l'*alpha*, volle ricostruire <la parola> e vi inserì *rho* e *omicron*. Ma <è propria di Epicuro> l'esortazione a non avere ambizioni per la tomba che accoglierà il corpo <dopo la morte>.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 4, 1089 a (579 Us.).

Quelli che ritengono che il saggio sia superiore a tutti gli altri soprattutto perché ricorda chiaramente e tiene raccolte in sé tutte le immagini e le affezioni e i moti che si riferiscono al piacere, è proprio il caso di dire che non

garantiscono nulla di degno della saggezza facendo rimanere gli effluvi del piacere nell'anima del saggio come nella casa dei dissoluti¹⁵⁵. È chiaro da ciò che non è per motivi del genere che si può vivere felicemente.

CICERONE, *Pro Sestio*, 10, 23 (580 Us.).

Quei filosofi, che si dice siano più di tutti gli altri promotori ed esaltatori del piacere... (P. Clodio) diceva che predicano rettamente che il saggio fa tutto ciò che fa in vista del suo vantaggio, che l'uomo sano di mente non deve occuparsi di politica; che nulla è preferibile a una vita inattiva, piena e ricolma di piaceri; e affermava che quelli che dicono che si deve star dietro all'onore, pensare alla vita politica, seguire in tutte le cose della vita la regola non del proprio utile ma del dovere, affrontare pericoli, ricevere ferite, andar incontro alla morte per la patria, sono dei pazzi in delirio.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, Ili, 17, 39 (581 Us.).

Quando Epicuro sostiene che il saggio fa ogni cosa in vista del proprio utile, mostra anche di riferire tutto ciò che fa al suo vantaggio personale.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 4 (ivi, Us.).

Chi è scarso di umanità e portato a seguire il suo utile, si sente prescrivere da Epicuro di non dar niente a nessuno; il saggio infatti fa tutto in vista del proprio vantaggio¹⁵⁶.

Scholia in Lucanum, II, 380, p. 75, 13 segg. Us. (8 Us.).

Epicuro, dicendo che tutto deve esser compiuto in vista del piacere, distoglie il sapiente da compiti e attività nella vita pubblica, e afferma che deve vivere solo per sé stesso.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, IV, 22, II, p. 312 Stählin (582 Us.).

Dice Epicuro che il saggio (quello che per lui è tale) non vorrà commettere ingiustizia contro nessuno a scopo di lucro perché non può mai avere la sicurezza di restare nascosto; se quindi avesse questa sicurezza, si deve presumere che potrebbe commettere ingiustizie.

SENECA, *De constantia sapientis*, 16, 1 (585 Us.).

Ma se anche Epicuro, che concesse moltissimo al corpo, insorge contro le ingiurie, perché mai a noi ciò deve sembrare inverosimile e al di sopra della misura propria della natura umana? Quegli disse infatti che il saggio potrà tollerare le ingiurie; noi, che per il saggio non esistono ingiurie.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 36, 103 (586 Us.).

L'umiltà della nascita o della situazione sociale o il disfavore del popolo potrà forse impedire che il sapiente sia felice?... Bisogna ben comprendere come la gloria presso il popolo non sia di per sé da ricercarsi, né l'oscurità da temersi. Democrito dice: «venni ad Atene, e nessuno mi riconobbe»¹⁵⁷. È uomo costante e dignitoso, quello che si gloria di non aver mai avuto gloria. Certo i flautisti o i citaredi non modulano ritmi e melodie secondo l'arbitrio del volgo, ma secondo il loro giudizio; e come il saggio, ch'è ricco di un'arte molto più grande, potrebbe voler ricercare non ciò ch'è in sé sommamente vero, ma ciò che piace al volgo?... Che cosa è più dolce di una vita senza attività pubblica, negli studi? e alludo a quegli studi che ci fanno conoscere l'infinità dell'universo e della natura, e, in questo nostro mondo, il cielo, le terre, i mari. Quando si disprezzi l'onore e il denaro, che cosa ci rimane ancora da temere? forse l'esilio, che si considera fra i mali più grandi... Ma la dottrina di coloro che riferiscono al piacere tutto ciò che avviene nella vita trova per tutte le vicende una facile soluzione: in qualunque luogo si offra il piacere, là si può vivere felici. Ad ogni argomentazione può adattarsi il detto di Teucro: «dove si sta bene, ivi è la patria»

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 38, 110 (599 Us.).

I moti dell'animo, le preoccupazioni, le sofferenze sono **110**. addolciti nell'oblio quando l'anima si volge al piacere. Non senza ragione Epicuro è giunto ad affermare che il saggio si trova in un bene sempre nuovo e diverso, perché sempre è nei piaceri; da ciò egli ritiene che ne derivi per il saggio... un continuo stato di felicità. «Anche se manchi della vista, **111**. dell'udito?» Anche in quel caso; sono cose queste ch'egli sa disprezzare. Quella cecità così tremenda, anzitutto, di quali piaceri ci priva, infine? Alcuni asseriscono, che, mentre gli altri piaceri abitano nei sensi stessi, di per sé le sensazioni visive non comportano alcuna piacevolezza per gli occhi, come le sensazioni del gusto, dell'odorato, del tatto, le quali tutte, al contrario, si avvertono in stretta relazione con l'organo sensorio; niente di simile avviene per gli occhi, perché è l'anima che riceve direttamente le sensazioni visive. Inoltre è possibile dilettersi l'animo in molti e vari modi anche senza vedere direttamente le cose: parlo infatti dell'uomo dotto ed erudito, per il quale vivere è pensare; ora, il pensare del sapiente non ha bisogno degli occhi come ausiliari. E se la notte non toglie la felicità del vivere, perché **112**. mai dovrebbe toglierla un giorno simile alla notte?... Democrito, **114**. perduta la vista, non poteva certo più discernere il bianco dal nero: ma certo poteva discernere il bene dal male, l'equo dall'iniquo, l'onesto dal turpe, il grande dal meschino; e, se poteva vivere felice anche senza la varietà dei colori, non l'avrebbe potuto senza la nozione delle cose¹⁵⁸. Anzi, Democrito riteneva perfino che la vista dell'anima

trovi un impedimento in quella degli occhi, e che, mentre spesso gli altri non vedevano ciò che stava dinanzi ai loro piedi, egli spaziava per l'infinito senza fermarsi ad alcun **116**. limite... Che c'è di male nell'esser sordi? Tutti lo siamo per quelle lingue, e sono innumerevoli, che non comprendiamo. «Ma non odono la voce del citaredo». Però neanche lo stridore della sega quando viene affilata, e il grugnito del maiale mentre lo sgozzano, o, quando si voglia riposare, il fremito del mare rumoreggiante. E se, per esempio, amano il canto, devono pur riflettere in primo luogo che molti saggi sono vissuti felicemente prima che il canto fosse inventato¹⁵⁹, e poi che c'è molto maggior piacere nel leggere le poesie che nell'udirle recitare accompagnate dal canto. Se poc'anzi abbiamo richiamato i ciechi ai piaceri dell'udito, ora dobbiamo richiamare analogamente i sordi ai piaceri della vista: e infatti chi è capace di parlare con se stesso non ha alcun bisogno di ricercare il discorso di altri.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 3, 1088 b (600 Us.).

quanto poi a ciò su cui fondano la vita beata¹⁶⁰, essi stessi non ci lasciano aggiungere molte cose in proposito, giacché non possono non riconoscere che piccola cosa è il piacere della carne, o meglio ancora una cosa inconsistente, a meno che non vogliano dire vacuità e menar vanto... Epicuro dice anche che il saggio spesso, se deve subire sofferenze fisiche, ride del dolore, anche fortissimo, della malattia fisica.

DIOGENE DI ENOANDA, fr. 58 Grilli (228 Att.²).

Il gridare «ahimè» lamentandoci per i dolori, è la natura che ci costringe a farlo; ma il dolersi perché non ci è dato godere fra i sani e i felici (è contro natura)?¹⁶¹.

CICERONE, *Tusc. disp.*, II, 7, 17 (601 Us.).

Epicuro... afferma infatti in un qualche luogo che il saggio, anche se sia tormentato, bruciato — ti aspetti forse che dica: «sopporterà, tollererà, non cederà»: sarebbe già una gran lode, e degna, per Ercole, di questo stesso eroe per cui ho giurato. Ma a Epicuro, uomo duro e aspro, ciò non basta. «Se sarà dentro il toro di Falaride dirà: come ciò è piacevole, come ciò è insignificante!»... In realtà quegli stessi filosofi per cui il dolore non è un male non arrivano a dire, di solito, che per alcuno sia dolce Tesser torturato: dicono che ciò, anche se non è un male, è pur sempre acerbo, difficile, odioso, contrario alla natura. E quegli che definisce il dolore il solo vero male, anzi il sommo di tutti i mali, pensa poi che il saggio potrà dire ciò piacevole!

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 10, 31 (ivi, Us.).

Salta su a questo punto Epicuro, il quale ritiene, così piaccia agli dèi, che il

saggio è sempre felice. Egli è affascinato dalla nobiltà di questo principio, che però in realtà non avrebbe mai potuto affermare se fosse coerente con se stesso. Che cosa può esser meno consentaneo a colui che dica essere il dolore il sommo o il solo male che il ritenere poi che il saggio, dolorosamente torturato, dirà: «quanto ciò è dolce»?

CICERONE, *ivi*, V, 26, 75 (*ivi*, Us.).

Se vogliono seguire il mio consiglio, i peripatetici e i filosofi dell'antica Accademia smettano il loro balbettio e osino dire a gran voce che la vita felice scenderà anche entro il toro di Falaride.

CICERONE, *De fin.*, II, 27, 88 (*ivi*, Us.).

egli non tiene il dolore in alcun conto; afferma che, se lo brucino, dirà: «quanto è piacevole tutto ciò!».

CICERONE, *ivi*, V, 28, 85 (*ivi*, Us.).

...o consista solo nella virtù, forti della quale si può anche esser felici nel toro di Falaride.

CICERONE, *In Pisonem*, 18, 42 (*ivi*, Us.).

Ma questi stessi che racchiudono tutto il male nel concetto di dolore e tutto il bene in quello di piacere affermano poi che il sapiente, anche se, chiuso dentro il toro di Falaride, sia bruciato con fuochi accesi sotto, dirà che tutto ciò è piacevole e che non lo agita nemmeno di un tantino: il che vuol poi dire che ritengono anch'essi che tanta sia la forza della virtù che l'uomo buono non possa mai essere altro che felice.

SENECA, *Epist. ad Lue.*, 66, 18 (*ivi*, Us.).

Anche Epicuro dice che il saggio, se sia bruciato entro il toro di Falaride, griderà: «è dolce questo, e non mi tocca affatto». E ti meravigli s'io dico ch'è uguale il bene di chi giace al convito e di chi resiste con gran forza d'animo fra i tormenti? dal momento che Epicuro, cosa più difficile a credersi, dice addirittura che è dolce essere bruciati!

SENECA, *Epist. ad Lue.*, 67, 15 (*ivi*, Us.).

Sono torturato, ma da forte: ciò è bene. Sono messo a morte, ma da forte: ciò è bene. Ma ascolta Epicuro, che dice perfino ch'è dolce! Io per mio conto non oserei dare un nome così poco virile a un'azione tanto nobile e austera.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 27, 5 (*ivi*, Us.).

Con molto maggior energia Epicuro afferma che il saggio è sempre felice, e che anche racchiuso nel toro di Falaride lancerà questa esclamazione: «è

piacevole, e non mi tocca». E chi potrebbe non ridere di ciò, soprattutto per il fatto che quest'uomo dedito ai piaceri ha voluto mettersi la maschera di uomo forte e lo ha fatto in modo esagerato?

LATTANZIO, *Divin, inst.*, III, 17, 42 (ivi, Us.).

(Dice) che la morte non è da temersi per l'uomo forte, ma neanche alcun dolore: egli, anche se sia torturato, se sia bruciato, dirà che non ha importanza¹⁶².

SENECA, *Epist. ad Lue*, 119, 7 (200 add. Us., p. 347).

«Ma ha poco chi semplicemente è esente da sofferenza, fame, sete». Giove non ha certo di più. Mai è poco ciò ch'è sufficiente, come mai è molto ciò che non è sufficiente¹⁶³.

ELIANO, *Varia Historia*, IV, 13 (602 Us.).

Quello stesso disse di esser pronto a gareggiare con Zeus in felicità se solo avesse una focaccia e un po' d'acqua.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 21, II, p. 181 Stählin (ivi, Us.).

Epicuro, che riponeva ogni felicità nel non aver fame, né sete, né freddo, si proclamò pari agli dèi, empiamente dicendo di poter contendere per queste cose con lo stesso padre Zeus, quasi insegnando con ciò che è superiore la felicità dei porci che mangiano rifiuti a quella degli esseri razionali e amanti del sapere.

GIULIANO, *Oratio IX*, 195 b, p. 162 Rochefort (ivi, Us.).

Ti sembra cosa da poco che un uomo sia «privato della città, della casa, della patria»¹⁶⁴; senza avere né un obolo, né una dracma, né un servo, e nemmeno una focaccia? Epicuro diceva che, disponendo di una focaccia, non si sentiva inferiore agli dèi in felicità, e ciò non per voler contendere con gli dèi, ma perché gli sembrava di vivere «più felicemente»¹⁶⁵ del più felice fra gli uomini; e diceva quindi chiaramente ch'era così.

CICERONE, *De fin.*, II, 27, 88 (ivi, Us.).

La lunga durata non rende forse più desiderabile il piacere? per quale altro motivo Epicuro chiama la divinità beata ed eterna? se si toglie l'eternità, non è più felice Zeus di Epicuro, giacché l'uno e l'altro godono del sommo bene, cioè del piacere... Per quale altra ragione l'uomo è superato dalla divinità, se non per l'eternità? e che cosa c'è di bene in questa se non il sommo piacere per sempre?

SENECA, *Epist. ad Lue.*, 25, 4 (ivi, Us.).

Rifacciamoci alla legge della natura, e troveremo già pronta la ricchezza. Ciò di cui abbiamo bisogno o è gratuito o costa poco: la natura sente la mancanza di pane e acqua, e nessuno è povero di queste cose. Chiunque ha saputo contenere i suoi desideri fra questi limiti, può gareggiare in felicità con Zeus stesso, come dice Epicuro.

DIOGENEDI ENOANDA, *Nuovi frammenti*, 34¹⁶⁶.

«la vita filosofica?» è produ(ttiva di piacere) ... Il filosofo <fo> non vuole avere l'autorità e <il pot>ere di Alessandro o <ancor pi>ù di quanto questi <ebbe>, in quanto... la natura...¹⁶⁷.

CICERONE, *De fin.*, V, 31, 93 <603 Us.).

Quegli stessi che commisurano tutto al metro del piacere e del dolore, non gridano forse che il saggio ha sempre di più di ciò che vuole che di ciò che non vuole? e dunque, dal momento che fanno tanto conto della virtù quegli stessi che proclamano che non muoverebbero nemmeno un dito per essa se non fosse fonte di piacere, che dovremmo fare noi...?

CICERONE, *TUSC. disp.*, V, 26, 73 (604 Us.).

Ma ad Epicuro, che si è messo la maschera del filosofo e si è dato da sé questo nome, sarà forse lecito dire... che non vi è momento in cui il filosofo, anche se sia torturato, bruciato, troncato, non possa esclamare: «come ho a vile ciò!», mentre d'altra parte fa coincidere il male col dolore, schernisce le nostre definizioni di onesto e turpe e dice che noi, occupati in chiacchiere, emettiamo parole vane, e afferma che niente ci può toccare se non le sensazioni piacevoli o dolorose che avvertiamo nel nostro corpo! Sarà forse lecito a lui dimenticarsi di se stesso, e, mentre ogni bene e ogni male è in potere della sorte, dire di sé ch'è beato anche tra i più crudeli tormenti, dopo aver considerato il dolore non solo il male supremo, ma anche il solo vero male?

CICERONE, *TUSC. disp.*, III, 20, 49 (ivi, Us.).

afferma che non c'è alcun momento in cui il saggio non sia felice.

CICERONE, *De fin.*, V, 27, 80 (ivi, Us.).

Lo stesso potrebbe dire Epicuro, che il sapiente è sempre felice: cosa di cui ama cianciare spesso, affermando che, anche sfinite da supremi tormenti, dirà: «come è piacevole, come non mi tocca».

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 16, 1098 b <605 Us.).

Essi proclamano a gran voce di aver vissuto piacevolmente, di esultare e di

inneggiare alla loro vita¹⁶⁸.

SENECA, *Epist. ad Lue.*, 26, 8 (205 Us.).

Ci presterà la formula Epicuro, che dice «meditare la morte», o, se sembra preferibile, «passare agli dèi». Cosa egregia è imparare a morire... Meditare la morte: chi dice ciò, ci esorta a meditare la libertà. Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 51 (ivi, Us.).

...simili cose non turbano colui che sa esercitarsi a meditare sulla morte¹⁶⁹.

SENECA, *Epist. ad Lue.*, 8, 7 (199 Us., 260 Arr.²).

...Epicuro, di cui proprio oggi ho letto questa sentenza: «devi di necessità servire alla filosofia per poter ottenere la vera libertà».

LA FILOSOFIA E LE SCIENZE O LE ARTI

SESTO, *Adv. math.*, XI (*eth.*, I), 169 (219 Us.).

Essi promettono di comunicare l'arte del vivere¹⁷⁰, e per questo Epicuro diceva che la filosofia è un esercizio che può attuare la vita felice con discorsi e ragionamenti.

MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.*, 587 Combefis, *P.G.*, XCI, col. 828 = *Gnomol.*

Parisinum, cod. 1168, s. XIII, fol. 115 r (220 Us.).

Non bisogna far mostra di filosofare, ma filosofare veramente; giacché non abbiamo bisogno di sembrar sani, ma di esserlo realmente.

PORFIRIO, *Ad Marcellam*, 31, p. 297, 7 segg. Nauck² (221 Us., 247 Arr.²).

È vuoto il discorso di quel filosofo che non riesca a guarire alcuna passione dell'uomo: come non abbiamo alcun bisogno della medicina se essa non riesca a espellere dal nostro corpo le malattie, così non abbiamo alcuna utilità della filosofia se essa non serva a scacciare le passioni dell'anima.

PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 19, 1117 f (222 Us.).

È infatti uno dei principi di Epicuro quello che nessuno si persuade di niente in maniera irreversibile se non il saggio¹⁷¹.

CICERONE, *Lucullus*, 14, 45 (223 Us.).

(Epicuro) che volle venire incontro a quegli errori che sembrano turbare la conoscenza del vero, e disse che il saggio deve saper distinguere l'opinione

dall'evidenza, non riuscì a niente: non eliminò infatti in alcun modo l'errore insito nella stessa opinione.

Gnomologium Monacense, 195 (224 Us.).

Epicuro chiamò la boria una «malattia sacra»¹⁷².

AEZIO, IV, 9, 19, p. 398 Diels (225 Us.).

Epicuro disse che solo il saggio «può comprendere» il saggio¹⁷³.

PLINIO IL GIOVANE, *Epist*, I, 10, 4 (225 Us., add., p. 347).

Come nessuno tranne un esperto della stessa arte può giudicare un pittore, o uno scultore, o un vasaio, così nessuno tranne il sapiente può riconoscere il sapiente.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 15, II, p. 42 Stählin (226 Us., 143 Arr.²).

Al contrario, Epicuro ritiene che solo i Greci siano capaci di filosofare¹⁷⁴.

SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, I, i (227 Us.).

I seguaci di Epicuro poi sembrano aver condotto in forma più generale la loro polemica contro i cultori delle scienze... affermando che la scienza non è di alcun aiuto per il perfetto compimento della sapienza, come è dottrina di alcuni, e con ciò credono di aver trovato un'efficace copertura per la loro ignoranza (in molte cose infatti Epicuro era accusato di essere incolto)...: o forse assunsero tale posizione anche per l'avversione ai seguaci di Platone e Aristotele, che erano invece cultori di molte scienze¹⁷⁵.

SESTO EMP., *Adv. math.*, I, 49 (p. 170, 33 segg. Us.)¹⁷⁶.

Di comune accordo (la grammatica elementare) è ritenuta utile da tutti, e fra questi va posto anche Epicuro, anche se appare in generale ostile ai cultori delle scienze.

CICERONE, *De fm.*, II, 4, 12 (227 Us.).

...ciò che i vostri sostengono con ottimi argomenti, non esser necessario a colui che voglia diventare filosofo darsi una cultura letteraria.

CICERONE, *ivi*, I, 21, 71 segg. (*ivi*, Us.).

Se egli (Epicuro) ti sembra esser poco colto, è perché ritenne che non sia vera cultura altro che quella che conferisce all'esercizio della vita felice. Avrebbe forse egli dovuto... perdere il suo tempo a sfogliare poeti, nei quali non vi è alcuna concreta utilità, ma tutto il piacere che se ne ricava è buono per fanciulli? avrebbe dovuto, come Platone, consumarsi nello studio di

musica, geometria, aritmetica, astronomia, che, partite da falzi inizi, non possono poi raggiungere il vero, e anche se lo raggiungessero non potrebbero offrirci alcun mezzo di vivere più piacevolmente, ossia di vivere meglio? Avrebbe forse, per tener dietro a quelle arti, dovuto lasciar da parte un'arte così grande e tanto operosa e produttiva com'è l'arte del vivere? Non dunque incolto è Epicuro, ma lo sono quelli che ritengono di dover attendere fino alla vecchiaia a quelle determinate cose che sarebbe sconveniente non aver studiate nella prima giovinezza.

LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 25, 4 (227 a Us.).

Che cos'altro è negare agli uomini la sapienza se non precludere alle loro menti la luce vera e divina? Se la natura umana è suscettibile di accogliere la sapienza, occorrerebbe insegnare a esser sapienti ad artigiani, contadini, donne, a tutti quelli che hanno sembiante umano, e che nella folla dei sapienti fosse compresa gente di ogni lingua, condizione, sesso, età... Ne furono ben consci gli stoici, al punto di dire che anche i servi e le donne devono filosofare; e anche Epicuro, il quale chiama alla filosofia anche quelli che sono del tutto ignari di lettere.

Scholia in Dionysium Thracem, p. 108, 27 segg. Hilgard (227 b Us., 231 Arr.²).

gli Epicurei così definiscono l'arte: «l'arte è un esercizio metodico che attua ciò ch'è utile per la vita». «Che attua» significa «che produce».

DIOGENEDI ENOANDA, fr. 9 Grilli (165 Arr.²).

Per <sfug>gire il freddo arrivarono a concepire l'id <ea di di> more stabili, e <tramite> le coperture che foggiano per i loro corpi, proteggendoli sia con frasche sia con piante sia con pelli ottenute scuoiando gli armenti, giunsero alla scoperta dei vestiti, non ancora tessuti ma piuttosto ottenuti ammucchiandosi sul corpo lane o altro materiale del genere. Più tardi, col passare del tempo, a loro e ai loro posteri sopravvenne l'idea vera e propria del tessere. Per nessuna arte, e quindi neanche per questa, occorre chiamare in causa Atena o altra divinità di sorta; tutte le arti furono generate dai vari bisogni e dalle varie vicissitudini nel corso del tempo.

LUCREZIO, *De rer. nat.*, V, v. 1446 segg

La navigazione, l'agricoltura, la costruzione delle mura, la stesura di leggi, il foggare armi, il costruire strade, il tessere vesti, e tutte le altre cose di questo genere, le cose di pregio e tutte quante le delizie del vivere, il far poesie e il dipingere e il fare statue ben levigate, tutto questo lo insegnò l'abitudine e l'esperienza della mente solerte, in un lento e graduale processo. E così che il tempo dà nascita a poco a poco, l'una dopo l'altra, a tutte le cose, e la ragione

le porta alla luce¹⁷⁷.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 2, 1086 f segg. (228 Us.).

È dunque il grammatico Eraclide che rende tali grazie a Epicuro, in contraccambio di quelle loro espressioni «il vaneggiamento dei poeti», «le stolte ciance di Omero»!¹⁷⁸

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V, 14, II, p. 405, 4 Stählin (ivi, Us.).

Omero... che neanche così Epicuro rispetta.

ATENEIO, *Deipnosoph.*, V, 187 c (ivi, Us.).

Tuttavia, scrivendo queste cose, (Epicuro e Platone) bandiscono Omero dalle città¹⁷⁹.

ERACLITO, *Alleg. Homer.*, 4 (229 Us.).

Né ci curiamo di Epicuro, il quale è coltivatore di spudorato piacere nei suoi giardini, mentre rifiuta in blocco tutta la poesia considerandola una rovinosa esca di miti.

ERACLITO, *ivi*, 75 (ivi, Us.).

...quel Feace che fu il filosofo Epicuro¹⁸⁰, il quale, coltivatore di piacere nei suoi giardini, si regolò in realtà come sul corso degli astri su tutta la poesia, e non solamente su Omero!

PROCLO, *In Plat, rempublicam*, I, p. 119, 2 segg. Kroll (ivi, Us.).

...se qualcuno degli Epicurei tentasse di oppugnare questi miti...¹⁸¹.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 11, 1093 c (229 a Us.).

Essi respingono anche quei piaceri che ci derivano dalle scienze.

AGOSTINO, *De utilitate credendi*, 6, 13 (ivi, Us.).

...e chi mai vorrà leggere gli scritti geometrici di Archimede con Epicuro a maestro? contro i quali egli dissertava molto e ostinatamente senza, a quanto credo, capirne niente.

CICERONE, *Lucull.*, 33, 106 (ivi, Us.).

Polieno, che si dice fosse un grande matematico... una volta dato retta ad Epicuro, si convinse che tutta la geometria sia contraria alla verità¹⁸².

PROCLO, *In Euclid. I elem. libr.*, 55, p. 199, 9 Friedlein (ivi, Us.).

...coloro che, come gli Epicurei, si propongono di dimostrare infondati i soli principi della geometria.

SESTO EMP., *Adv. math.*, VI, 27 (229 b Us.).

E anche se Platone e i suoi discepoli accettarono la musica, non per questo bisogna dire che essa tende ad assicurare la felicità, poiché vi sono altri niente affatto inferiori in autorità, come Epicuro e la sua scuola, i quali hanno negato l'utilità di questo esercizio, affermando che la musica è «dannosa» e «inutile, amica del vino, dimentica dei beni»¹⁸³.

DIONISIODI ALICARNASSO, *De comp. verb.*, 24, 188 (230 Us.).

La fatica dello scrivere è veramente, come Epicuro stesso dice, un buon antidoto contro l'inerzia e la rozzezza eccessiva per coloro che cercano di attenersi a un criterio stabile.

1. Per tutto ciò che riguarda la figura ideale del saggio (passi che costituiscono una sorta di trattatello dossografico a sé stante) cfr. *infra*, p. 491 segg.

2. Son tratti di polemica antistoica; per le dottrine stoiche contro cui sono diretti cfr. *Stoic. Vet. Fr.*, I, 224-225, 450, III, 468, 527, 531 (uguaglianza di tutte le colpe); I, 368, III, 60, 117, 123 (la *ὕγιαια* è da porsi fra gli indifferenti). Che Diogene attingesse questo, piuttosto che direttamente da Epicuro, dalla tradizione epicurea ulteriore, è oggi largamente comprovato dagli studi più recenti; cfr. GIUSTA, «Atti Acc. Se. Torino», 1962-63, p. 120 segg., e *Dossografi di etica*, I, p. 131 segg. Per le citazioni che Diogene Laerzio fa di Diogene di Tarso come sua fonte, cfr. *infra*, p. 411, nota 1.

3. Cfr. per questa teoria, ch'è di derivazione aristotelica, *Eth. Nicom.*, X, 1178 b 7 segg.; ma unita, qui in Aristotele, all'esaltazione della contemplazione, della pura *θεωρία*, che la caratterizza diversamente che non in Epicuro.

4. Per l'origine dossografica del passo, con il confronto con Cicerone, *De fin.*, I, 37, I, 55, ecc., cfr. GIUSTA, *Dossogr. etica*, I, p. 133. Per l'origine del termine *καταστημιακή* «immobile» o «stabile», cfr. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 28, nota 2; egli ravvisa tale origine nel platonico *κατάστασις* (cfr. *Phileb.*, 42 d, 46 c, *ἐν καταστάσει* e poi SPEUSIPPO, fr. 57 Lang).

5. Per Metrodoro cfr. *infra*, p. 529.

6. Cfr. *supra*, p. 281.

7. Cfr. già Eudosso di Cnido, secondo ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, X, 1172 b 9 segg.; e *infra*, p. 425 segg.

8. SOFOCLE, *Trach.*, 787 segg. Per le osservazioni sul testo riportato da Diogene cfr. BIGNONE, *Epicuro*, p. 217, nota 3.

9. Diogene di Tarso, epicureo del n secolo; cfr. STRABONE, XIV, 675. È citato da Diogene anche in X, 26, 97, 118; la sua opera si intitolava *Ἐπιλεκτοὶ σχολαὶ* *Lezioni scelte*. Per la teoria qui riportata cfr. *infra*, a proposito di Cicerone, *De fin.*, I, 13, 42 autore che ce la presenta nella forma più ampia.

10. I codici danno le due diverse lezioni *βρωτά*, «cibi», e *βροτά* «cose (o beni) mortali»; per la prima lezione cfr. Usener (fr. 506), Bailey, Long; per la seconda Bignone; Arrighetti accetta anch'egli la lezione *βρωτά* in *Epic.*², p. 31.

11. Integrazione del Munro (1884), accettata da BAILEY, *Lucr. de rer. nat.*, III, p. 1556.

12. «Saevire» è la lezione accettata dal Bailey; altrove «servire». Il Lachmann proponeva la sostituzione di «periclis» a «querellis», e di «passim» a «pausa»; cfr. ancora BAILEY *De rer. nat.*, II, p. 1556.

13. Cfr. la stessa immagine in GELLIO, *Noci. Att.*, XVII, 19, 3, con attribuzione a Epitteto. Ma la presenza di esso in Lucrezio e il paragone con Orazio ci dice che si tratta di un'immagine di tradizione epicurea.

14. Cfr. per questo *supra*, p. 410. Le analogie di questa epitome ciceroniana con Diogene Laerzio sono spiegate oggi dal Giusta col ricorso a una fonte dossografica ricostruibile come *Vetusta Placita* di etica, a somiglianza di quelli di Aezio ricostruiti, per la fisica, dal Diels; cfr. in particolare GIUSTA, *Dossografi di etica*, I, p. 124 segg., ov'è uno *status quaestionis* relativo alle fonti della nostra epitome (tra i vari critici solo il LÖRCHER, *Fremde und Eigene*, p. 23 segg., ritenne che Cicerone potesse attingere direttamente ad Epicuro; tutti gli altri pensano, come già del resto si disse sopra, alla tradizione epicurea del II-I secolo, da Zenone di Sidone a Filodemo) e le conclusioni in favore della fonte dossografica ottenute attraverso ampi confronti. Cfr. anche *Dossogr. di etica*, I, p. 265 segg.; per il confronto con i passi di Sesto Empirico e di Clemente Alessandrino cfr. *infra*.

15. Cicerone sembra qui riportare una contrapposizione di discepoli a Epicuro sul tema della necessità di dimostrare l'assioma fondamentale secondo cui la ricerca del piacere è il *πρῶτον οἰκείον* cfr. in particolare PHILIPPSON, *ZU Ciceros erstem Buche de finibus*, «Rh. Mus.», LXVI, 1911, pp. 231 e 236. Com'è noto la necessità della dimostrazione logica anche per quelle che Epicuro considerava verità fondamentali e intuitive fu maggiormente sentita dopo la nascita della logica stoica.

16. Polemica di Epicuro contro i cinici ripresa poi e svolta dalla scuola contro gli stoici. Per l'antipessimismo di Epicuro basti rimandare nuovamente a *Ep. ad Men.*, 126-127.

17. Traduce l'importante parola greca *καίρος*, che ha tutta una storia nella tradizione accademico-peripatetica (dal *Politico* di Platone al *πολιτικὸς πρὸς τοὺς καιροὺς* di Teofrasto) ma che è raccolta ampiamente, come già si è visto altrove, anche da Epicuro (*Ep. ad Her.*, 35, *ad Men.*, 98, 115, *Ratae Sent.*, XXV, ecc.).

18. Cfr., per questo paragone con le arti, e l'affermazione che la ricerca di esse è subordinata all'utilità che ne deriva, DIOGENE LAERZIO, X, 138, riportato sopra; per la probabile dipendenza da una stessa fonte GIUSTA, *Doss. Etica*, I, pp. 134-135, 265 segg. Il concetto di «ars vitae», che qui Cicerone introduce nella sua trattazione, è stoico (*τέχνη περὶ τὸν βίον* cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, Ili, 202, 516; e ivi, II, 117, un passo dello stesso CICERONE, *Acad. pr.*, II, 23). Esso può derivare dall'eclettismo della fonte dossografica o dall'assunzione di termini e locuzioni stoiche da parte degli epicurei del 11 secolo, impegnati nella polemica antistoica e portati a contrapporsi alla scuola avversaria con la ritorzione della stessa terminologia, com'era uso costante nella polemica filosofica antica.

19. Usener individuava qui una lacuna, forse non necessaria. In tutta questa parte, di cui i critici hanno rilevato le numerose contraddizioni e incertezze (cfr. ancora *status quaestionis* in GIUSTA, *Dossogr. Et.*, I, pp. 125 segg.), Cicerone fonde la trattazione della saggezza, *φρόνησις*, come «ars vitae», con un discorso più generale su tutte le virtù, accettate nella quadripartizione della *Repubblica* platonica. Numerosi i riscontri in testi platonico-peripatetici e stoici. Non è comunque da escludere che già Epicuro avesse preso posizione di fronte alle virtù tradizionali; cfr. *Intr.*, p. 45.

20. Non sembra accordarsi con DIOGENE LAERZIO, X, 119, in cui si afferma che il sapiente vorrà continuare a vivere anche afflitto dalle più gravi sventure.

21. Passo variamente integrato o corretto dagli editori: Mad vig segnava una lacuna, prima di «aliquid», lacuna che il Müller colmava con «inpertit», accettata da Usener e poi da Rackham (*Loeb. Class. Libr.*, 1914). Corregge invece «aliquid» in «afficit» Th. Schiche, e aggiunge, anziché «inpertit», «addit» il Martha (*Coll. Budé*, 1961).

22. L'aggiunta è del Madvig, per lo più accettata posteriormente.

23. È questo uno dei punti che a critici come l'Usener (cfr. *Epicurea*, p. 270, nota *ad loc.*) sono sembrati fuori posto e inseriti maldestramente da Cicerone. Cfr. per questo anche nota seg.

24. Usener parla, a proposito di questo passo, di «magna inscitia» ciceroniana (*Epic.*, p. 271, nota); cfr. di contro PHILIPPSON, «Rh. Mus.», 1911, p. 235; e in genere per lo *status quaestionis* GIUSTA, *Dossogr. etica*, I, p. 128. Tutte le incoerenze del testo sono spiegate dal Giusta col ricorso all'ipotesi dossografica, piuttosto che con quello dell'inabile contaminazione delle fonti. In

particolare in questo punto si può dire peraltro che Usener ha errato nel ravvisare qui una polemica anticirenaica fuori posto; «peccant» è impersonale e presuppone un soggetto generico, «homines», non un accenno al altre scuole filosofiche.

25. Cfr. *Ratae Sent.* V, e *Ep. ad Men.*, 132.

26. Cfr. LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, 980.

27. Cfr. per questo più ampiamente *infra*, p. 499 segg.

28. Il passo di Agostino riflette, a maggior distanza, la stessa polemica fra epicurei e stoici circa il concetto di virtù che troviamo in Cicerone. Cfr., per lo stesso Agostino, anche *Sermo* CL, 5 segg.

29. È l'obiezione secondo cui è assurdo che il *πρώτον ὀφείον* consista in un certo tipo di piacere, quello in movimento, e il *τέλος* consista in un altro tipo di piacere, quello immobile, incongruenza in cui, secondo l'interlocutore stoico del dialogo ciceroniano, cadrebbero Epicuro e i suoi. BRÉHIER, «Rev. Et. Anc.», 1915, p. 171 segg. (poi in *Études de Philosophie antique*, Paris, 1955, p. 179 segg.) pensò a una polemica di parte cirenaica. GIUSTA, *Dossogr. etica*, I, pp. 265-266, pur senza escluderlo, pensa perlomeno a una ripresa di questa argomentazione da parte di Cameade. Per la discussione sulle fonti, con *status quaestionis*, cfr. lo stesso GIUSTA, *ivi*, pag. 267 segg.

30. Cfr. anche *De fin.*, II, 33, 109.

31. Cfr., per il confronto di questo passo con CICERONE, *De fin.*, I, 30, GIUSTA, *Dossogr. etica*, I, p. 270.

32. Per la polemica stoica contro di ciò cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 86 = *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 178: il piacere non è il primo impulso, ma ἐπιγένημα, superfetazione ulteriore.

33. Chiaramente riporta dottrine di successori di Epicuro e divergenze e modifiche alla teoria epicurea nell'ambito della scuola. Cfr. già USENER, *ad loc.*, e PHILIPPSON, «Rh. Mus.», 1911, p. 231 segg. (col confronto con *De fin.*, I, 69; II, 82, ove pure si accenna a dottrine ulteriori della scuola; di diverso parere BIGNONE, *Qua fide quibusque fontibus instructus moralem Epicuri philosophiam interpretatus sit Cicero in primo de finibus libro*, «Riv. Fil. 1st. Class.», XXXVII, 1909, pp. 54-84; ma è opinione che ha oggi scarso seguito).

34. Da ricollegarsi alla dottrina dei πάθη come «criterii», cfr. *supra*, p. 281, e Intr., p. 42.

35. Cfr. più ampiamente *infra*, p. 499 segg.

36. Inserirlo nell'ambito del libro delle *Enneadi* diretto contro gli gnostici (cfr. V. CILENTO, *Paideia antignostica*, Firenze, 1971, pp. 109-110, 265). Continua con aspra polemica contro Epicuro quale negatore della teoria provvidenzialistico-demiurgica dell'universo; ma in realtà il legame fra teoria della ἀπονοησία e teoria del piacere sembra estrinseco ai testi epicurei.

37. Anche qui si tratta di un legame estrinseco, o meglio di un'estrinseca esposizione della dottrina epicurea nella forma sillogistica più consentanea al linguaggio filosofico di Alessandro.

38. Per l'origine di questa schematizzazione del pensiero di Epicuro, cfr. passi di dottrine epicuree quali quelli di Ateneo e Diogene Laerzio riportati in fr. 67 Us., cfr. *supra*, pp. 288-289.

39. Cfr. anche *ivi*, VII, 280 a.

40. Cfr. anche *ivi*, 2, 1108 c. A proposito di questi passi cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. It.», 1940, p. 160 segg., in part. p. 160 nota 3; *Epic. Eth.*, p. 137; WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes*, p. 178 segg.

41. Cfr. BARIGAZZI «Prometheus», 1977, p. 257.

42. Non particolarmente significativi i due passi riportati ulteriormente dall'Usener, *Contra Epic. beat.*, 1092 d, e GALENO, *De Hippocr. et Plat. plac.*, IV, 2, p. 337 Müller (vi compare un'altra parola, da Plutarco e in genere dalla tradizione filosofica tarda attribuita alla tradizione epicurea, διάχυσις, «effusione»).

43. Con riferimento al frammento, da opera incerta, reso da ATENEO, *Deipnosoph.* 547 a (512 Us., 136 Arr.²). Cfr. a proposito di questo frammento BIGNONE, *Arist. perd.*, I, p. 389, che vi vede una contraddizione con *Ep. ad Men.*, 132 (di contro WESTMAN, *Pl. geg. Kol.*, p. 182).

44. Evidente fraintendimento di Epicuro con assimilazione alla dottrina cirenaica.

45. Cfr. anche PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 1090 b; FILONE, *Leg. A lieg.*, III, 48. Son temi che fanno parte della polemica antiepicurea di età imperiale e vi hanno un ruolo fisso; li si ritrova

parallelamente nella tradizione cristiana.

46. Rimprovero a Epicuro di asianismo; cfr. in proposito STECKEL, in *Real-Encycl.*, *Sup fl.* XI, coli. 636-637, con fondati dubbi circa l'esattezza di riferimenti di questa come di altre polemiche. La parola γαργαλισμοί, «solleticazioni» (latino «titillatio»), si trova anche in PLUTARCO, cfr. ad es. *supra*, fr. 142 Us. Per la spiegazione di termini consimili, riferiti a piaceri attivi, in movimento, a καραί ο εὐφροσύσαι cfr. DIANO, «Giorn. Crit. Filos. It.», 1940, p. 164.

47. Per l'integrazione cfr. Usener, e in forma assai simile poi Pohlenz; ma cfr. poi, nella revisione del Westman, la semplice segnalazione della lacuna.

48. Cfr., analogamente, *De fin.*, II, 9, 28; 13, 41.

49. «Clinicorum», contro una più antica, e assurda, lezione «cynicorum»; arguzia di Cicerone che Lattanzio raccoglie; o forse dello stesso Antioco di Ascalona, fonte presumibile di Cicerone; cfr. USENER, *Epic*, p. 282 nota.

50. Passo variamente integrato: con <αἱ ἡδεσθαι> e la trasformazione del precedente πάσχειν in πονεῖν da parte di USENER, *Epic.*, *ad loc.*, cfr. poi il πάσχειν <αἱ πάσσειν> di Bignone, seguito da Einarson-De Lacy; si segue qui piuttosto l'integrazione <αἱ κινεῖσθαι> di Pohlenz, poi in Pohlenz-Westman. Per la dottrina che nor. esiste niente di intermedio fra piacere e dolore, con la quale Epicuro si oppone polemicamente ai Cirenaici, cfr. MANNEBACH, *Aristippi et C y ren. fragm.*, fr. 206, commento a p. 109 segg. (con richiamo a BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 21, nota 1, e a DIANO, *Epic. Eth.*, p. 112): si tratta sicuramente di dottrina di Aristippo minore e dei Cirenaici secondi, non di Aristippo socratico, quella contro cui Epicuro polemizza. Cfr. anche la testimonianza di CICERONE, *De fin.*, I, II, 38.

51. Seguendo la lezione trādita πανρ' αὐτό, difesa dal DIANO, «Giorn. Crit. Filos. It.», 1942, p. 132, nota i, e *Epic. Eth.*, p. 136. Cfr. invece Usener, *πάρατα* «immantinente, nel momento stesso»; Pohlenz, *παρὰ λόγον*. La lezione παρ' αὐτό è accettata da Arrighetti, da Einarson-De Lacy.

52. BIGNONE, *Studi plutarchei*, «Riv. Filol. Istr. Class.», XLIV, 1916, pp. 257-287, in part. 282 segg., e *Arist. perd.*, I, p. 341, nota 4, come di consueto, pone particolarmente l'accento sul περιπατή di questo testo, chiaro indice di polemica antiperipatetica. In favore dell'origine della polemica antepicurea di Plutarco da fonte accademico-peripatetica cfr. BIGNONE ripetutamente, *Ar. perd.*, I, p. 345 segg., II, p. 163 segg., ecc.

53. Cfr. anche *infra*, fr. 600 Us., per la teoria del «saggio felice fra i tormenti» di cui si dirà più oltre. Lo ὑβρζειν di questo passo è sembrato strano agli editori del sec. XIX; il Madvig proponeva l'emendazione in βρνάζειν, «esultare», lo segue con molta approvazione USENER, *Epic. ad loc.* (Usener aggiunge anche, al rigo seguente, l'integrazione <δαιναι> in realtà almeno stilisticamente opportuna anche se non strettamente necessaria). Per la restituzione di ὑβρζειν, con molti buoni argomenti, cfr. BIGNONE, *Arisi, perd.*, II, p. 163 segg., con ampio confronto di testi. Conservano il testo tradito anche gli editori seguenti.

54. La parola γαλήνη «bonaccia», sembra esser appartenuta al vocabolario stesso di Epicuro, se si pensa al γαλήνισμός, «serenità», di *Ep. ad Her.*, 83. Nel seguente fr. 426 Us. sono raccolti passi come PLUTARCO, *Stoic, rep.*, 1033 c, *Quaest. conv.*, III, 655 c, ecc., che, non aggiungendo niente nella sostanza, rendono altre parole analoghe del vocabolario epicureo, quali ἡσυχία, «pace», ῥαστώνη, «quiete, pausa».

55. Cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 120.

56. *Od.*, VIII, 248.

57. MUTSCHMANN, «Hermes», 1915, p. 321 segg., in part. pp. 330, 354, fu già sostenitore di una lettura diretta di Epicuro da parte di Seneca. Cfr. più di recente, per l'importanza della dottrina morale di Epicuro nelle *Epistulae ad Lucilium*, SCHOTTLÄNDER, «Philol.», 1955, p. 133 segg.

58. Cfr., per questo passo seneciano, SCHOTTLÄNDER, «Philol.», 1955 Cfr. anche *Contra Epic, beat.*, 4, 1089 c; ma è un'argomentazione capziosa di Cameade.

59. Cfr. DOUGAN-MITCHELL HENRY, II, p. 282, per il confronto là istituito con *De fin.*, II, 10, 29, cfr. qui subito *infra*.

60. Cicerone rimprovera qui insomma Epicuro, per bocca dell'interlocutore avversario, di non aver saputo compiere le debite distinzioni fra diversi tipi di piacere, di averli confusi maldestramente insieme. Per la figura tradizionale di Manio Curio Dentato, saggio dalla proverbiale frugalità, cfr. lo stesso CICERONE, *Cato Maior*, 15, 43, *De republ.*, III, 6; e VALERIO MASSIMO, IV, 3, 5. Usener riporta, *ad loc.*, solo quest'ultima frase.

61. Inserì nel testo un» non» (» genera non contemnunt») il Mad vig, seguito dall'Usener; ma cfr. invece gli editori più recenti per la lezione tradita (DOUGAN-MITCHELL HENRY, II, *ad loc.*).

62. «Titillatio», che traduce certamente γαργαλισμός, cfr. *supra*, p. 430.

63. Cfr. Galeno, e la sua opera *Del piacere oscuro secondo Epicuro*, citata in *De libris suis*, 16. Cfr. PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 1099 d, con richiamo a IPPOCRATE, *Aphorism.*, II, 46, per l'offuscarsi reciproco di piaceri e dolori.

64. L'integrazione <μευρεῖν> del De Falco è compiuta sulla base di *Ep. ad Men.*, 128, *Ratae Sent.* III, XVIII e passi consimili.

65. Cfr. *Ep. ad Men.*, 129.

66. Per la correzione di ἀναγκαῖον in μό ἀναγκαῖον cfr. BIGNONE, *Ar. per.*, I, p. 343, nota 5.

67. Cfr. anche *Tusc. disp.*, III, 15, 31; 33, 80; 34, 82; ecc.

68. Per il testo cfr. DOUGAN-MITCHELL HENRY, *ad loc.*, con accettazione dell'integrazione del Wesenberg, seguita del resto anche dall'Usener.

69. Questo, come i seguenti passi di Porfirio, sono ritenuti risalire allo stesso Epicuro anche dal KROHN, *Der Epikureer Hermarchos*, p. 4 segg.; il quale pure rivendica a Ermarco, come si vedrà più oltre (*infra*, p. 550 segg.) tutto un ampio squarcio del *De abstinentia*.

70. Cfr. anche *De off.*, III, 33, 117.

71. Cfr. *Ep. ad Men.*, 133; *Ratae Sent.*, IV.

72. Da notarsi la coloritura stoica dell'ultima frase, che attribuisce alla natura una volontà intelligente, che introduce quindi, nella dottrina epicurea, un elemento provvidenzialistico.

73. ESCHILO, fr. 342 Nauck².

74. Cfr. BIGNONE, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1916, p. 259 segg. (per Plutarco, 1087 d) e ARRIGHETTI, *Epic.²*, p. 556; entrambi citano a questo proposito SENECA, *Epist.*, 78, 8, che ci dà la spiegazione del perché di questa scarsa durata del dolore violento, in termini di scienza medica: «i dolori più grandi si formano nelle parti più minute del corpo; i nervi, le articolazioni, tutti gli organi più sottili soffrono crudelmente quando l'arto riceve qualche danno. Ma queste stesse parti presto si stordiscono e perdono la sensazione stessa del dolore». Seneca dipende tuttavia dalla medicina ellenistica nel suo pieno sviluppo, come mostra chiaramente l'accenno ai nervi (per la scoperta della funzione dei nervi nelle scuole mediche di Ero-filo ed Erasistrato cfr. F. SOLMSEN, *Greek Philosophy and the discovery of nerves*, «Mus. Helv.», XVIII, 1961, oggi in *Kleine Schriften*, Hildesheim 1968, I, p. 536 segg.). È probabile quindi che la spiegazione sia aggiunta estrinseca alla tradizione epicurea, o se non altro alla pagina di Epicuro.

75. Cfr. *Ratae Sent.*, I, II; *Ep. ad Men.*, 128 segg.; ecc. La dottrina secondo cui i dolori più gravi vengono presto meno per il sopravvento della morte liberatrice, distruzione della stessa capacità di soffrire, è assai più coerente alla dottrina epicurea che non la spiegazione scientifica basata sulla fragilità dei nervi.

76. Cfr., per la lettera, *supra*, p. 127.

77. Così Usener seguendo una parte dei codici; lo segue MANNEBACH, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, fr. 205. Diversamente numerosi editori di Diogene Laerzio, dal Cobet al Long (φῆσί invece di φάσιν, riferito non ai Cirenaici ma ad Epicuro: «che Epicuro riconosce e dice essere il fine»). Per il concetto di τέλος, da attribuirsi non ad Aristippo socratico ma ai Cirenaici di età più avanzata, cfr. MANNEBACH, *Arisi, fragm.*, p. 110 segg.

78. polemica dei Cirenaici contro Epicuro sembra essersi impennata appunto su questo tema, che il «piacere immobile» o «stabile», catastematico, è simile allo stato di un dormiente o di un morto, non è quindi un piacere. Cfr. i fr. 203-204 Mannebach, e il commento ivi, p. 109 segg.

79. Dottrine e polemiche anche queste di Aristippo minore o di Anniceride, comunque dei secondi Cirenaici; cfr. MANNEBACH, *Arisi, fragm.*, p. 107.

80. *Ep. ad Men.*, 127-128, *Ratae Sent.* XXIX.

81. Congetture di Usener, accettate anche da editori più recenti (cfr. p. es. Hubert, Leipzig, 1954).

82. Per la discussione su questi passi di Porfirio, se essi possano appartenere a Epicuro, cfr. KROHN, *Der Epikureer Hermarchos*, pp. 4-5 (più ampiamente *infra*, p. 558 segg.); il Krohn si pronuncia per rassegnazione a Ermarco con sicurezza del solo passo *De abst.*, I, 7-12. È probabile che Porfirio abbia usato uno gnomologio epicureo; cfr. SCHMID, «Rh. Mus.», 1951, p. 144.

83. ἔξω nei codici, e così nell'edizione Nauck, Leipzig 1886: «la bramosia esterna»; ἐξὸλονς, più specifico, è congettura dell'Usener.

84. cunoso per l'Usener, che propone ἕως «fino a che»; ὥς nei codici e in Nauck.

85. Cfr. SBORDONE, *Philodemi contra <Sophistas>*, *ad loc.*, p. 133; e ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 548.

86. Cfr. analogamente III, 20, 49, e altrove.

87. Cfr. anche ivi, 12, 4. Per il concetto di natura in Seneca, che nelle epistole si precisa come quello di «lex naturae», e va certo oltre la lettera del testo epicureo, contaminandolo con principi stoici, cfr. più oltre.

88. Il passo in questione non è epicureo quanto alla conclusione, in favore della teoria dell'astensione dalle carni (praticata piuttosto che nel *Kêpos* in altre scuole, come ad esempio l'Accademia senocratea, cfr. DÖRRIE, *Xenokrates*, in *Real-Encycl.*, IX A 9, 1967, col. 1511 segg.). Cfr. però, per un'esposizione più coerentemente epicurea degli stessi principi, PORFIRIO, *De abst.*, I, 7 segg., nei passi che il Krohn attribuisce ad Ermarco (*infra*, p. 55^o segg.).

89. Da porsi in relazione col fr. 409 Us.: «il piacere circoscritto al ventre», come ben vide Diano, «Rend. Acc. Lincei», 1936, p. 848, e altrove, è il piacere come soddisfacimento dei piaceri elementari del ventre, togliersi la fame e la sete. Per questo ascetismo del cibo nel *Kêpos* cfr. DE WITT, *Epic. a. his Philos.*, p. 226 segg.

90. Per questo e altri consimili passi ciceroniani cfr. GIUSTA, *Dassogr. di etica*, p. 403 segg., con confronto reciproco e confronto con passi laer-ziani, in ordine all'intento della ricostruzione della comune origine dossografica. Cfr. in particolare p. 405, per il confronto fra questo e il seguente fr. 472 Us., e le conclusioni a p. 408, con l'accenno a un corrente *Proirettico* epicureo.

91. Integrazione Usener.

92. Cfr. le numerose e significative imitazioni di questi motivi nella letteratura latina (Usener, ivi): da ORAZIO, *Epist.*, 1, 12, 3 segg., cui naturalmente altri passi potrebbero aggiungersi; da GIOVENALE, *Sat.*, 14, 316 segg.

93. *Phoen.*, 554.

94. Per il concetto senechiano di «lex naturae», applicato ad Epicuro con terminologia stoica, cfr. SCHOTTLÄNDER, «Philol.», 1955, pp. 143-144.

95. Cfr. anche altrove, *Epist.*, I, io, 39; *Sat.*, II, 2, 1; ecc.

96. Così Diano in base alla lettura ἀποληπτέον, contro lo ὑποάηπτέον («è da supporre» del William). Accettano ἀποληπτέον gli editori più recenti, Grilli, Chilton. Congetturava ὑποάηπτέον anche BIGNONE, *Epicuro*, p. 190, nota 3, ma integrando con μέλλοντι anziché con ἀμψότερα.

97. Così GRILLI, *ad loc.*; mentre William integrava diversamente («siamo infatti liberi da queste lotte»).

98. Inserito in un contesto violentemente polemico, nel quale si tende a cogliere Epicuro in contraddizione con se stesso.

99. Cfr. quanto sopra a proposito della dottrina esposta da Epicuro nel *Simposio*, p. 278.

100. Usener integra con Ψύσις Nauck con σοψία. Cfr. per la discussione del passo MASSA POSITANO, *Epicurea, ad loc.*

101. Da ricordare, per il «carpe diem», ORAZIO, *Carm.*, I, II, 8; II, 16, 25 segg.; 16, 17; I, 4, 15. Per la genuinità epicurea di queste espressioni oraziane cfr. SCHMID, in *Realex.*, V, col. 723.

102. Cfr. anche PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 26, 1104e; 30, 1106f.

103. È un tratto del trattatello epicureo, dal Körte attribuito a Metrodoro, per il quale cfr. *infra*, p. 600 segg.; si riporta qui per la testimonianza su Epicuro. Il testo che si segue è quello stabilito dal Körte.

104. Può forse offrire un punto a spiegazione della massima contenuta in *Sent. Vat.* LX.

105. Per i motivi epicurei nello pseudoplatonico *Assioco* cfr. J. SOUILHE, *Platon*, XIII, 3; *Dialogues Apocryphes*, Coll. Budé, Paris 1930, *Notice*, in part. p. 128 segg. Il Souilhé pone a paragone questo passo con CICERONE, *Tuse, disp.*, I, 37-38, oltre che con il passo qui sopra citato della *Consolatio ad Apollonium* dello pseudo-Plutarco, nel presupposto che sia Cicerone che lo pseudo-Plutarco dipendano dal $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\pi\acute{\epsilon}\nu\theta\upsilon\varsigma$ dell'accademico Crantore; nel quale quindi dovrebbero supporre echi epicurei, naturalmente adattati alla dottrina accademica.

106. Ieronimo di Rodi, filosofo peripatetico ed erudito del sec. a. C.; in proposito del quale cfr. ARRIGHETTI, *Ieronimo di Rodi*, «Studi Classici e Orientali», III, 1955, pp. 111-128; cfr. in particolare p. 120 segg. per il giudizio di Cicerone che lo accosta ad Epicuro sulla base di una tradizione dossografica tendente ad avvicinare fra loro le due teorie dell' $\acute{\alpha}\nu\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, o assenza di dolore, dei due autori, in realtà profondamente diverse, come risulta poi dallo stesso Cicerone altrove, *De fin.*, II, 3, 8. Significativo il passo anche per il GIUSTA, *Dossogr. di etica*, II, p. 408 segg., il quale tende a identificare il testo dossografico del testo cui Cicerone attinge. Quanto al contenuto della dottrina, c'è qui però da notare che essa non concorda con Epicuro in DIOGENE LAERZIO, X, 119, se là è da leggersi un rifiuto radicale del suicidio; cfr. del resto già lo stesso problema per Seneca (SCHOTTLÄNDER, «Philol.», 1955, p. 145). Le concessioni alla dottrina stoica del suicidio sono già forse nella tradizione epicurea posteriore a Epicuro; cfr. anche *supra*, p. 419 nota 1.

107. Da notarsi la differenza radicale con quanto riportato sopra dalla pseudoplutarchea *Consolatio ad Apollonium*, che, essendo un centone di motivi vari, contiene anche materiale di provenienza epicurea, incompatibile con il resto dell'opera di Plutarco. Per la questione dell'inautenticità di questa operetta cfr. K. ZIEGLER, *Plutarchos v. Chaironeia*, in *Real-Encycl.*, XXI, I, 1C51, col. 794 segg.

108. Cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 138; e *supra*, p. 412 segg.

109. *Ratae Sent. V.*

110. Integr. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone, ad loc.*, contro altra proposta di Crönert e Bignone.

111. Legge συμφέρων l'Usener. Per quanto segue si traduce in base al testo del De Falco.

112. È un tentativo di traduzione di un testo probabilmente lacunoso; cfr. la lunga integrazione proposta da Pohlenz e la lacuna accusata nella più recente revisione del Westman, *ad loc.*

113. Cfr. *supra*, per l'epitome posta in bocca all'epicureo Torquato nel *De finibus*, p. 412 segg.

114. Tornare frequente di questo concetto di «bonaccia», di placarsi della tempesta ecc.; per i numeri addentellati ed esempi di questa immagine cfr. SCHMID, in *Realex.*, V, col. 722 (e *supra*, p. 434).

115. Correzione proposta dal Wolf, χοινωνικοί, al posto del difficilmente spiegabile ὑπονοητιχví del testo.

116. Usener pone senz'altro questa massima fra i frammenti del *Simposio*, cfr. *supra* (in base a DIOGENE LAERZIO, X, 118).

117. Il carattere epicureo di questa massima risultò peraltro dubbio già all'Usener, che pure lo aggiunge in appendice; cfr. la nota *ad loc.*

118. Cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 119; per il commento *infra*, p. 492.

119. MEINEKE, *Frag. Comic. Graecorum*, V, p. 122; da un comico ignoto. Per il motivo opposto nella Stoa, quello del carattere naturale dell'amore verso i figli, cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 120 (Σ *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 731); CICERONE, *De fin.*, III, 62 (ivi, III, 340).

120. Cfr. anche *Contra Epic. beat.*, 19, 1100 d.

121. Cfr., per questo concetto di «conscentia» Σ συνείδησις, nell'epicureismo, ZUCKER, *Syneidesis-Conscentia*, Jena, 1928, p. 20 segg.; e per quel che riguarda Polistrato, in cui il termine

συνειδέναι compare espressamente, *infra*, col. VIII a, p. 591. Cfr. anche MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958, p. 512. Una discussione più recente della questione in A. CANCRINI, *Syneidesis. Il tema semantico della coscienza nella Grecia antica*, Roma, 1970, p. 150 segg. Cfr. *supra*, Intr., p. 66.

122. In base al testo stabilito dal Diels e dal De Falco.

123. Cfr. ancora USENER, *Epic.*, *ad loc.*, per le testimonianze da TEOFILO, *Ad Autolyicum*, III, 6, e da GIUSTINO, *Apol.*, II, 12: testimonianze peraltro che prestano ad Epicuro forse dottrine della πολιτεία di Zenone di Cizio. Per gli schemi dell'interpretazione di Epicuro nella letteratura cristiana antica cfr. ancora il già citato SCHMID, in *Reallex*, V, col. 781 segg.

124. Per il tema dell'amicizia cfr. Intr., p. 63 segg.; e fra la letteratura critica in particolare FESTUGIÈRE, *Épic. et ses dieux*, p. 36 segg.; DE WITT, *Epic. a. his Philosophy*, p. 101 segg., 307 segg. In particolare questo brano di Cicerone ha destato discussione fra i critici; contro Lörcher, cfr. PHILIPPSON, «Philol. Woch.», 1913, col. 602 segg., e già prima, contro BIGNONE, «Rh. Mus.», 1911, p. 234 segg., in favore dell'individuazione di diverse posizioni nell'ambito della tradizione epicurea a proposito dell'amicizia, con revisione della posizione di Epicuro. Cfr. più di recente GIUSTA, «Atti Acc. Se. Torino», 1962-63, p. 159 segg.; *Dossogr. di etica*, II, p. 501 segg. (incentrando il problema soprattutto sulla questione dei rapporti con la concezione stoica dell'amicizia). Che la prima soltanto delle opinioni riportate sia di Epicuro è provato dal confronto con *De fin.*, II, 82, cfr. *infra* (fr. 541 Us.), ma anche dal carattere di compromesso della seconda δόξα, che fa concessioni alla teoria aristotelica della φιλία δι' αὐτὴν αἰρητή, «da scegliersi di per se stessa», e del carattere eclettizante della terza che contiene sensibili elementi di derivazione stoica (l'idea di un accordo universale fra i σοφοί). La seconda δόξα si accorda con DIOGENE LAERZIO, X, 120 b, e quindi è da pensarsi ci riporti analogamente materiale di tradizione epicurea piuttosto che dottrina di Epicuro.

125. Cfr., per l'osservazione che Epicuro loda grandemente l'amicizia ma in realtà la distrugge nella sua essenza, *De fin.*, II, 25, 80; 26, 84.

126. L'immagine del porto è legata con quella della «bonaccia», γαλήνη,² della «tempesta dell'anima», χεῖμν τῆς ψυχῆς, e altre consimili; cfr. ancora in proposito SCHMID, in *Reallex*, V, col. 722.

127. È polemica difesa contro le accuse degli avversari per la gestione della scuola epicurea.

128. Cfr. per tutto questo WESTMAN, *Plutarch geg. Kolotes*, p. 201.

129. Cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, I, 271.

130. Forse massima contenuta in una lettera, cfr. USENER, *Epic.*, *ad loc.*, nota.

131. La massima epicurea è qui riferita ad Apollonio.

132. *Od.*, VIII, 246. Per il verso seguente cfr. *supra*, p. 437.

133. Cfr. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 216 segg.; il quale vede queste massime in relazione con la *Lettera ai filosofi*, di Mitilene (in particolare l'accento alla milizia e alla retorica gli sembrano richiamare le accuse là fatte ad Aristotele, cfr. *supra*, p. 145; connessione peraltro non così strettamente necessaria).

134. Cfr. del resto già l'espressione di un pensiero analogo in PLATONE, *Resp.*, I, 347 c, VII, 519 c. Per tutto questo cfr. Intr., p. 51 segg.

135. Per Metrodoro cfr. *infra*, p. 538.

136. Greco μυχχόν; evidente irrisione.

137. Appellativo omerico tradizionale, cfr. ad es. *Il.*, XXIV, 205.

138. L'Usener, nella sua raccolta, ha ritenuto di dover rendere in forma frammentaria questo trattatello dossografico rescoci da Diogene Laerzio. Cfr. i fr. 561-570; 572-577; 583-584; 587-598; 601. Per la presumibile fonte (che espone il pensiero epicureo avendo come punto di riferimento la morale stoica) cfr. GIUSTA, «Atti Acc. Scienze Torino», 1962-1963, p. 120 segg., e *Dossogr. di etica*, II, *passim*, in part. 339-341, 473 segg.; piuttosto che di polemica con la Stoa, come sembrò al BAILEY, *Epicurus*, p. 416, sembra di notare in esso un comune atteggiamento dossografico di costante confronto.

139. Usener non accetta il μάλλον e lo sostituisce con μὴν Kochalsky pensa a un μ<ὴν ὥς> ἄλλον «in realtà come un altro». Bignone aggiunge a πάθεισι un τισί, «alcune passioni»; accettato da Arrighetti.

140. Per il carattere ellenizzante e non cosmopolitico della dottrina di Epicuro cfr. *supra*, Intr., p. 62.

141. Passo molto tormentato. La congettura διατελεῖν εὐλογοῦντα è del Kochalsky. Usener pone una lacuna dopo διὰ τε λόγου; diverse le integrazioni proposte, cfr. in particolare lo stesso USENER, fr. 589, in nota, καὶ διὰ πράξεως ἰέναι, «procedere nel discorso e nell'azione»; BIGNONE, *Epicuro*, p. 211, segue Usener nell'integrazione pur supponendo εἶναι ο γίγνεσθαι anziché ἰέναι e traducendo con «adoperarsi», mentre più tardi («Aegyptus», 1933, p. 438) leggendo invece διὰ τε ὅλον, integra con καίρειν, «continuamente gioire»; segue quest'ultima congettura GIGANTE, *Diogene Laerzio*², *ad loc.*; accusa la lacuna Arrighetti; il Long segue Kochalsky. Propone διάξει εὐδοκῶντα sulla base del confronto con ARIODIDIMO, *Epit.*, p. 109, 18-20 (e cfr. anche CICERONE, *De fin.*, I, 67) il GIUSTA, «Atti Acc. Se. Torino», 1962-63, p. 134.

142. Questa frase è stata sentita come un'indebita inserzione in questo contesto, anche se per il suo contenuto essa si accorda con DIOGENEDI ENOANDA, fr. LXI William = fr. 58 Grilli (cfr. *infra*). Così ARDIZZONI, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1942, p. 90, nota 1, che ritiene l'inserzione attuata dallo stesso Diogene Laerzio. La MASSA POSITANO, *Epicurea*, *ad loc.*, propende per una glossa di sapore ironico, il che appare per altro improbabile. Il carattere dossografico e combinatorio del testo è senz'altro da tenere presente per queste incongruenze di sviluppo.

143. Per analogie con gli stoici cfr. SENECA, *Epist. ad Luc*, 92, 34 segg.; LUCANO, *Phars.*, VII, 809 segg. Cfr. GIUSTA, *Doss. etica*, II, p. 487.

144. Lacuna; l'integrazione <XII> dell'Aldobrandino è semplicemente congetturale.

145. Μητὶ i codici; ma resta il dubbio che sia da emendarsi in un μῆ, espungendo un καί; cfr. GIGANTE, *Diog. L.*², p. 438, e cfr. tutta la sua proposta di emendazione, n. 89, p. 573: γαμήσανι καὶ διατραπήσεσθαι κατὰ τινὰς περιστάσεις, «potrà sposarsi per particolari circostanze, ma altre circostanze potranno distoglierlo da ciò». Effettivamente l'espressione διατραπήσεσθαι τινὰς, dalla maggior parte degli interpreti tradotta con «proverà vergogna di fronte ad alcuni» in base a un certo uso filosofico di διατροπή, διατρέπειν (cfr. USENER, *Epic.*, p. 335, in nota; BIGNONE, *Epicuro*, p. 211, nota 8; ARRIGHETTI, nella prima edizione di *Epicuro*, diversamente in *Epic.*², p. 26; GIUSTA, «Atti Acc. Se. Torino», 1962-63, p. 145; ecc.), dà molte difficoltà per la sua forma e fa pensare a un passo corrotto; né è detto che qui necessariamente διατρέπω debba esser inteso in senso tecnico specifico.

146. Cfr. *supra*, p. 278, n. 2.

147. Cfr. *supra*, p. 282, nota 1.

148. Cfr., a spiegazione di questo atteggiamento, il richiamo del BIGNONE, *Epicuro*, p. 212, nota 3, a FILODEMO, *Rhet.*, II, p. 290 Sudhaus e περί Ἐπικούρου, fr. 9, 12 segg. (p. 72 Vogliano).

149. Lo κτήσεσθαι asa dei codici («non possedere alcun amico») è assurdo, e non regge nemmeno nell'interpretazione (cfr. ad es. Arrighetti nella prima edizione di *Epicuro* «non cercherà di acquistarsi amici»). Bignone congettura προήσεσθαι «non tradirà», accettato da Long, Gigante. Più complicata la congettura di Usener, che ricollega l'espressione al prececente τύχη ed emenda φίλην, intendendo «non cercherà di aver amica la fortuna». Cfr. anche le differenti proposte di interpretazione ed emendazione da parte di GIUSTA, «Atti Acc. Se. Torino», 1962-63, p. 151. ARRIGHETTI, *Epic.*², p. 26, dà oggi, il testo come irrimediabilmente corrotto.

150. Cfr. per lo svolgimento di questo motivo in Metrodoro *infra*, p. 525 segg.; e, per lo stesso Epicuro, p. 506 segg.

151. In base alla emendazione, di origine umanistica, del testo tradito, certamente corrotto, in εἶαι; cfr. così oggi Long. Diversamente Usener, sulla base di un altro gruppo di codici: κινεῖσθαι; accettato da Arrighetti (ma il senso della frase diventa così problematico). Giusta, «Atti Acc. Se. Torino», 1962-63, p. 154 segg., nota la risposta epicurea a un problema posto in termini stoici; il

questo se vi sia differenza fra i sapienti è di schietta marca stoica.

152. Ancora GIUSTA, *loc. cit.*, nota per la συμβίσις col βασιλεύς, l'analogia con ARIODIDIMO, *Epit.*, pp. 109, 12 segg., III, 4-5, 143, 24 segg. In generale per la posizione di Epicuro al riguardo cfr. *supra*, Intr. p. 51.

153. Tratto di polemica antisettica, o di confronto fra la concezione epicurea e quella scettica del sapere, probabilmente con riguardo allo scetticismo accademico.

154. Usener aggiunge questo brano alle testimonianze sul *Simposio*; ma esso può essere senza difficoltà anche inteso come esegesi scolastica, soprattutto tenendo conto della evidente sua origine dossografica. Delle opinioni esposte la prima sembra essere stoica (cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 712); la seconda, che il sapiente potrà riempirsi di vino ma che non perderà il suo senno neanche nell'ebbrezza, è forse di scuola epicurea. Cfr. DIOGENE LAERZIO, VII, 127 = *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 237: almeno Crisippo, fra gli stoici, riteneva che l'ubriachezza facesse perdere momentaneamente la virtù, e così probabilmente la Stoa postcrisippea.

155. Secondo la correzione del Castiglioni ἐν ἀσώτων contro il σωμάτων dei codici).

156. Cfr. già *supra*, fr. 553 Usener, di cui questo passo costituisce la continuazione, secondo lo schema di Epicuro quale «cattivo consigliere».

157. 68 B 116 Diels-Kranz (cfr. VALERIO MASSIMO, VIII, 7, ext. 4 = 68 A li Diels-Kranz). Per tutto il brano cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 117; ma questo di Cicerone è assai più ricco di elementi eclettici. Il richiamo a Democrito in particolare è di origine dossografica e non proviene certo dalla pagina di Epicuro.

158. 68 A 22 Diels-Kranz. USENER, *Epic.*, p. 336, nota, ritiene che di questa leggenda della cecità di Democrito si possa ravvisare l'origine, proprio in base alla testimonianza di Cicerone, nella più antica tradizione epicurea, se non nell'opera di Epicuro stesso. Di diverso avviso il PHILIPPSON, «Rh. Mus.», 1928, p. 323 segg.

159. Per il carattere «recente» dell'invenzione della musica cfr. la testimonianza di Filodemo, *De musica*, IV, 31, p. 108, 29 Kemke, appunto su Democrito (68 B 144 Diels-Kranz) e LUCREZIO, V, 1379 segg.

160. È la più semplice integrazione della lacuna del testo, quella proposta dal Bignone, ὃ ἄ ἀπτῶται («Riv. Filol. Istr. Class.», 1916, p. 276, accettata dalla MASSA POSITANO, *Epicurea, ad loc.*, Differenti integrazioni da parte di Diano (εἰς τὸ μὴ σωμάτων); Pohlenz (εἰς τὸ σῶμα μόνον ἀάπτουτες, «fondandosi solo sul corpo», ecc.). Per il commento a questi passi plutarchei cfr. BIGNONE, *Ar. per.*, II, p. 163 segg., p. 208 segg. (qui col confronto fra Plutarco e la testimonianza dal *De Epicuro* di Filodemo, cfr. *supra*, p. 120). Cfr. di recente BARIGAZZI, «Prometheus», 1977, P. 263: Tou (anziché τὸ)δ' ἡδέως ζῆ ἄ ἀπτῶται 8

161. Integr. Grilli; così anche CHILTON, *Diog. Oen.*, p. 45; altra integrazione proposta (William, p. 56) «è seguire la vana opinione».

162. La dottrina secondo cui il sapiente sarà felice ir qualsiasi tormento e resterà anche esteriormente impassibile ir, questo caso, sostenuta da Cicerone e da Seneca, più tardi ripetuta da Lattanzio, non è del tutto in accordo con l'altra espressione del pensiero epicureo secondo cui è naturale che il sapiente gema e si lamenti in mezzo alle torture, anche se la sua tranquillità interiore non sia da essi profondamente sconvolta (cfr. in proposito il testo di DIOGENE LAERZIO, X, 118; ancor più esplicito Diogene di Enoanda, cfr. *supra*). È probabile che una parte della tradizione epicurea sia stata modificata in competizione polemica con la dottrina stoica dell'impassibilità del saggio, andando oltre la affermazione stessa di Epicuro, e che Cicerone e Seneca, per tramite dossografici o no, ci riportino questo atteggiamento. Per la dottrina stoica cfr. *Stoic. Vet. Fr.*, III, 567-581, 582-586; la frase circa il saggio «beato anche nel toro di Falaride» è attribuita alla Stoa da Gregorio Nazianzeno, *Epist.* 32 = *Stoic. Vet. Fr.*, III, 586. Cfr. ancora ARDIZZONI, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1942, pp. 92, 94, nota 2, per la singolarità di questa posizione epicurea e il vario intrecciarsi di essa con motivi stoici (come stoica la dottrina è data altrove dallo stesso Cicerone, *De fin.*, III, 13, 42).

163. Cfr., per questa assimilazione alla divinità nella beatitudine, *Ep. ad Men.*, 135.
164. *Trag. adespot.*, 284, p. 893 Nauck².
165. «εὐδαιμονόεσσερον» è integrazione del Reiske, accettata dai posteriori editori.
166. Editto da M. FERGUSON SMITH, «Hermathena», CXVIII, 1974, pp. 110-129, in part. p. 120.
167. Per l'inizio, mutilo e incerto, si può proporre la congettura che figura qui o una analoga. L'esempio di Alessandro Magno fa pensare, come nota lo stesso editore del testo, a un possibile riferimento da Epicuro stesso.
168. Per queste espressioni plutarchee e altre analoghe cfr. già *supra*, p. 434, nota 1.
169. Cfr. *Ep. ad Men.*, 126: in proposito SCHMID, in *Reallex.*, V, col. 745.
170. Per questo concetto non epicureo ma stoico, che anche in Cicerone ritorna così spesso in contaminazione con brani epicurei, cfr. già *supra*, p. 416, nota 1.
171. Sensibile analogia con la Stoa; cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 548.
172. In quanto, presumibilmente, arreca violenta perturbazione; cfr., nell'operetta del *Corpus Hippocraticum*, *De morbo sacro*, 10 segg., la descrizione dei sintomi violenti dell'epilessia. Cfr. anche ERACLITO, 22 B 46 Diels-Kranz.
173. Integrazione del Diels (καταληπτὸν εἶναι), in base a DIOGENE LAERZIO, IX, 20.
174. Cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 117.
175. Per la polemica antiperipatetica a proposito dell'insegnamento delle scienze cfr. BIGNONE, *Ar. perd.*, I, pp. 108 segg., 308 segg., e altrove.
176. Cfr. anche fr. 22 Usener.
177. Cfr., per la valutazione di queste testimonianze sulla dottrina epicurea dello sviluppo della civiltà, *supra*, Intr., p. 57 segg.
178. Eraclide è nominato poco sopra, 1086 f, nella lista delle persone insultate da Colote. DE LACY, *Plut. Mor.* XIV, p. 17, nota *ad loc.*, sembra identificarlo con Eraclide di Ainos, l'accademico uccisore del tiranno Cotys, per cui cfr. *Adv. Col.*, 1126 c. Ma è certamente Eraclide Pontio, l'accademico condiscipolo di Aristotele e considerato poi un peripatetico per la sua adesione all'ideale culturale di quella scuola, cui si addice l'espressione γραμματικὸς ed Eraclide scrisse anche per l'appunto su Omero (DIOGENE LAERZIO, V, 86 = fr. 22 Wehrli).
179. Per Platone cfr. *Resp.*, X, 600 b segg. La lettura di Omero costituiva, e continuò a costituire, com'è noto, la base dell'educazione greca. Per un atteggiamento assai diverso della Stoa nei riguardi di questo problema cfr. *Stoic. Vet. Fr.*, I, 274, per Zenone (che scrisse anche cinque libri di *Problemi omerici*, DIOGENE LAERZIO, VII, 4), I, 538, per Cleante e Crisippo, e ancora lì, 907, 1078.
180. Per il paragone coi Feaci cfr. PS. PLUTARCO, *De vita et poësi Homeri*, 150, VII, p. 422 Bernardakis.
181. Cfr. più oltre, p. 577 segg., per ciò che si riferisce alla critica di Colote ai miti della *Repubblica* platonica.
182. Cfr. *supra*, p. 57, e *infra*.
183. Evidente polemica contro l'educazione platonica. che attribuisce gran valore alla musica; cfr. *Resp.*, III, *Legg.*, II, e altrove *passim* nell'opera platonica.

METRODORO

DIOGENE LAERZIO, X, 22 segg. (fr. I App. Körte).

Ebbe molti discepoli, e fra i più famosi fu Metrodoro 22. figlio di Ateneo¹ (o di Timocrate) e di Sandi, nato a Lampsaco; il quale dal giorno che lo conobbe, non si staccò da lui che una sola volta, per un periodo di sei mesi, per recarsi nella sua patria, ma poi subito tornò da lui. Fu un uomo 23. eccellente sotto ogni aspetto, come attesta lo stesso Epicuro nei proemi alle sue opere e nel libro III del *Timocrate*. Tale essendo, diede in matrimonio a Idomeneo la sorella Batide, e tenne con sé come concubina l'etera attica Leonzio. Era impassibile di fronte ai dolori e alla morte, come afferma Epicuro nel libro I del suo *Metrodoro*. Dicono anche che morì sette anni prima di lui, all'età di cinquantatré anni; e si vede chiaramente come lo stesso Epicuro, nel testamento sopra riportato, presupponga già avvenuta la sua morte e dia disposizioni riguardo ai suoi figli. Fu fra i discepoli di Epicuro anche quel fratello di Metrodoro di cui si è detto, Timocrate, che però fu uomo dappoco².

Le opere di Metrodoro sono queste: 24.

Contro i medici, libri III. *Delle sensazioni*. *Contro Timocrate*. 24 *Delia magnanimità*. *Sull'infermità di Epicuro*. *Contro i dialettici*. *Contro i sofisti*, libri IX. *Della via per giungere alla sapienza*. *Del mutamento della ricchezza*. *Contro Democrito della nobiltà di stirpe*.

STRABONE, XIII, 589 (2 App. Körte).

Era di Lampsaco Metrodoro, l'amico di Epicuro.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XVI, p. 32 Sbordone (p. 54 Spina).

per quali motivi, mentre era semplicemente amico del popolo, Epicuro lo diceva addirittura nativo del luogo? Forse perché aveva abitato in Atene a lungo...

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 37, 109 (3 App. Körte).

perché avrebbe dovuto esser più felice Epicuro che viveva nella sua patria, che non Metrodoro vivendo ad Atene?³

PLUTARCO, *De defectu orac.*, 20, 420 d (4 App. Körte).

e così Epicuro apparirà peggiore del sofista Gorgia, e Metrodoro del comico

Alessi; questi visse infatti il doppio di Metrodoro!⁴

SENECA presso GIROLAMO, *Adv. Iovinianum*, I, 48 (5 App. Körte).

Epicuro, assertore del piacere, benché il suo discepolo Metrodoro avesse a moglie l'etera Leonzio, dice che solo raramente il sapiente deve contrarre matrimonio.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 16, 1098 b (7 App. Körte).

Che razza di gioia dovessero avere la madre e la sorella di Metrodoro sia per le sue nozze, sia per i suoi libelli contro il fratello, lo si può vedere facilmente dai suoi stessi libri.

DIOGENE LAERZIO, X, 7 (9 App. Körte).

Convissero con lui e Metrodoro anche altre etère, Mammario ed Edia ed Erotio e Nicidio.

FILODEMO, *De libertate dicendi*, col. XX b, 3 segg., p. 60 Olivieri (13 App. Körte).

Timocrate diceva di amare <il fra>tello come nessun altro e di odiarlo come nessun altro⁵.

FILODEMO, *De ira*, col. XII, p. 32 Wilke (fr. 30 Körte).

non solo, ma <tal>volta se la prendono con i più for<ti>, l'ira infatti non permette di far riflessioni; come Metro<do>ro racconta che facesse Timocrate nei riguardi del fratello più grande Attoride⁶.

FILODEMO, *Pragmatiae*, col. XXVII, p. 13 Diano⁷, p. 60 Spina.

...circa il suo <arre>sto a Corinto da parte di Cratero e il suo trasferimento ad Atene <su una na>ve, e la cura che si diedero Epicuro e i suoi figli per salvarlo, stimolando gli <ami>ci ad agire, mentre egli stesso cooperava da parte sua... <e la tensione che vi era vedendo che Cratero> esitava, nonostante che Epicuro e Metrodoro... Ti abbiamo scritto tutte queste <trem>ende cose, quante se ne ricordano a proposito della difficoltà per la sua liberazione⁸.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 33, 1126 e-f (14 App. körte).

Come poi Metrodoro fosse disceso al Pireo facendo quaranta stadi per portare soccorso a un certo Mitre, un siro, appartenente al seguito del re⁹ che era stato arrestato, fu scritto (da Epicuro) a tutti <e a tutte>¹⁰; in tutte le lettere Epicuro esalta e celebra quel viaggio.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 15, 1097 b (15 App. körte).

Quant e esclamazioni gettò Epicuro, quante lettere mandò ai suoi amici,

inneggiando a Metrodoro ed esaltandolo per il fatto che, pronto come un giovinetto¹¹, era disceso dalla città al mare, per portare soccorso al siro Mitre, e cio senza che lui stesso, Metrodoro, riportasse poi alcun risultato!

FILODEMO, *De morte*, col. XXIII, p. 40 Bassi (20 App. körte).

Chi mai ha avuto tanti <pro>tettori quanti Polieno, e Me<tro>doro, e Leonteo, e lo sfe<sso> Epicu<ro>, dalla sua morte fino ad ora?

FILODEMO, *De morte*, XIX, I segg., p. 37 Bassi (44 körte).

E Metrodoro concesse ad Epicuro di sopravvivere <gli di tanti> anni, quanti ne aveva più di lui.

ELIANO, fr. 39, presso SUIDA, S. V. Ἐπίκουρος (16 App. körte).

Metrodoro e Polieno, entrambi suoi amici, morirono quanto peggio si può; e certo ebbero, della loro empietà, una ricompensa non indegna.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 16; 1097 e (46 körte).

Che senso ha¹² esaltarsi per il proprio stato di benessere alia maniera di marinai che si danno ai piaceri di Afrodite e ritenersi un grande uomo perché, ammalato di una forma di idropisia¹³, raccolse un banchetto di amici, e non si rifiutò, nonostante la malattia, di ingerire del cibo liquido¹⁴ e ricordandosi degli ultimi discorsi di Neocle si disciolse in un piacere di genere tutto speciale, lacrimoso? Nessuno che sia sano di mente troverebbe che queste sono vere gioie e contentezze!

SENECA, *Epist. ad Luc*, 6, 6 (21 App. körte).

non la dottrina, ma il sodalizio epicureo fece grandi uomini Metrodoro, Ermarco, Polieno.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 33, 4 (22 App. körte).

Presso costoro tutto ciò che dica Ermarco, tutto ciò che dica Metrodoro si riporta a una sola cosa.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 79, 15 (23 App. körte).

(Epicuro), superstite già da molti anni al suo Metrodoro, dopo aver esaltato, in una sua lettera, la sua amicizia con questo, aggiunse, da ultimo, che in mezzo a tanti beni non aveva recato a lui e a Metrodoro alcun danno il fatto che l'illustre Grecia non solo li avesse ignorati, ma quasi mai avesse sentito parlare di loro.

ATENEIO, *Deipnoph.*, VII, 279 f (24 App. körte).

Di Epicuro Timone, nel libro III dei *Silli*, dice: «compiacendo al ventre, di cui nulla è più protervo». In vista di questo piacere e di altri della came quell'uomo allettò Idomeneo e Metrodoro.

FILODEMO, *De morte*, col. XXVII, p. 44 Bassi (25 App. körte).

che ebbe fama mirabile come Leonteo e Metrodoro e tutti costoro avessero cura gli uni degli altri e tutti di Epicuro... lo riconoscerebbe chiunque purché dotato di senno.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 22, 1103 a (26 App. körte).

per Epicuro Metrodoro, Polieno, Aristobulo¹⁵ furono forse fonte di consolazione e gioia, se egli visse curando i più di essi malati, piangendoH alia loro morte?

PLUTARCO, *De latenter vivendo*, 3, 1129 a (27 App. körte).

a che le innumerevoli righe scritte e messe insieme laboriosamente su Metrodoro, su Aristobulo, su Cheredemo?¹⁶

SENECA, *Epist. ad Luc*, 52, 3 (30 App. körte).

Epicuro dice che alcuni giungono alia verità senza l'aiuto di nessuno e si aprono la strada da soli. E loda soprattutto questi, che trovarono in sé l'impulso e da sé soli si spinsero avanti. Invece altri hanno bisogno dell'aiuto altrui, né andrebbero avanti se nessuno li precedesse, ma sanno ottimamente seguire. E diceva che Metrodoro era tra questi ultimi, un'indole anch'essa egregia, ma di portata seconda.

SENECA, *Epist. ad Luc*, 18, 9 (31 App. körte).

...nelle lettere che scrisse a Polieno, sotto l'arcontato di Carino. Infatti si vanta di poter mangiare con meno di un intero asse; mentre Metrodoro, che non è giunto alia sua stessa altezza, ha bisogno di tutto un asse¹⁷.

CICERONE, *De fin.*, II, 3, 7 (32 App. körte).

né devi vergognarti di consentire con quel sapiente ch'è stato l'unico, a quanto io sappia, a proclamarsi tale. Infatti non credo che Metrodoro si sia egli stesso proclamato sapiente, ma che non abbia voluto respingere il regalo grandissimo che Epicuro gli faceva chiamandolo così.

FILODEMO, *De morte*, col. XXIX, pp. 46-47 Bassi (33 App. körte).

è da meravigliarsi che i posteri credano che solo i morti in battaglia abbiano compiuto qualcosa di grande, e non Temistocle... che morì di malattia, o Pericle, o Epicuro e Metrodoro, che vissero in modo ancor più conforme alia

DALLE OPERE

SULLE SENSAZIONI

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 5, 1109 c (2 körte = 259 Us.)¹⁹.

CONTRO I DIALETTICI²⁰.

FILODEMO, *De rhet. liber inc.*, col. XLIV (II, p. 45, 1 segg. Sudhaus; 3 körte).

Metrodoro, <conf>rontando e argomentando se dalla stessa disposizione provenga il poter svolgere ciascuna di queste due attività, e irridendo coloro che ritengono più esatto il metodo retorico, dice: «tra i politici e i fisici non c'è alcuna differenza di questo tipo; né il politico potrà svolgere l'attività del fisico <né il fisico quella del politico>»²¹.

DELLA NOBILTÀ DI STIRPE

DIOGENE LAERZIO, X, I (4 körte).

Epicuro era figlio di Neocle e di Cherestrata, ateniese, del demo di Gargetto, della stirpe del Filaidi, come dice Metrodoro nel *Della nobiltà di stirpe*.

CHE NEL VIVERE PER CONTO NOSTRO C'È MAGGIOR RAGIONE DI ESSERE FELICI CHE NON PARTECIPANDO ALLA VITA PUBBLICA

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 21, II, p. 185, 5 segg. Stahlin (5 körte).

Metrodoro, nell'opera *Che nel vivere per conto nostro c'è maggior ragione di esser felici che non partecipando alla vita pubblica*, dice: «il bene dell'anima che altro è se non lo stabile benessere della carne e la sicura speranza di continuare a goderne?»²²

CICERONE, *De fin.*, II, 28, 92 (ivi, körte).

Lo stesso Metrodoro, quasi un altro Epicuro, descrive lo stato della felicità quasi con le stesse parole, dicendo ch'essa è avere il corpo in buona disposizione stabile e aver la convinzione che tale sarà anche in future

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 9, 27 (ivi, körte).

e tu poi Metrodoro, che hai considerato il sommo bene racchiuso nella ferma disposizione del corpo e nella sicura speranza di averla ancora, hai chiuso con ciò ogni adito alia sorte?

CICERONE, *De officiis*, III, 33, 117 (ivi, körte).

Infatti, se non solo l'utilità, ma tutta la felicità del vivere addirittura consiste nella disposizione stabile del corpo e nella convinzione ch'essa durerà, come fu scritto da Metrodoro, è certo che questo tipo di utilità — suprema, essi credono — verrà a conflitto con l'onestà.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 30, 1125 b (6 körte).

come crede che debba essere il saggio Metrodoro, il quale afferma che tutte le belle e sapienti e preziose invenzioni dell'anima si verificano in vista del piacere della carne e della speranza di conservarlo, e che è opera vana tutto ciò che non tende a questo.

PLUTARCO, *Contra Ep. beat.*, 3, 1087 d (7 körte).

Essi ritengono che il bene sia relativo al ventre e a tutti quei passaggi per i quali penetra il piacere o la cessazione del dolore e che tutte le belle e sapienti invenzioni si siano verificate in vista del piacere del ventre e della buona speranza di averlo, come disse il saggio Metrodoro²³.

SUGLI DÈI

FILODEMO, *De pietate*, fr. 126, p. 140 Gomperz (8 körte).

Aristone (?) poi tratta ingiuriosamente Metr<odoro>²⁴ ... e presenta gli dèi diversi da come essi credono. Polieno nel suo *Contro Aristone* risponde polemicamente a queste argomentazioni.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 122, p. 137 Gomperz (9 körte).

Anche Metro<doro> dà il suo contributo a que<sta ri>cerca, con <l'affermare>²⁵ nel *Sugli dè<i e anche>* nel *Del cambiamento*²⁶ che ciò che non <ha in sé> alcun vuoto è <indistrutti>bile mentre cgni composto è distrutti <bile>²⁷.

DELLA MAGNANIMITÀ

FILODEMO, *De viiiiis*, X, col. VII, p. II, 2 segg. Jensen (II körte).

il sapiente sarà superbo, insuperbirà... quale li crede essere Metrodoro²⁸.

DEL MUTAMENTO

FILODEMO, *De pietate*, fr.123, p.138 Gomperz (12 körte).

Anche Metrodoro, nel *Del muta <mento>*, fa tale distinzione, e dice che la composizione <degli dèi?>, i quali sussistono secondo la legge numerica²⁹, è non solo indistruttibile, ma anche <ete>rna³⁰.

DELL'ECONOMIA³¹

FILODEMO, *De oeconomia*, col. XXVII, p. 74 Jensen (p. 545 körte).

Se qualcuno ci rimprovererà per aver scritto di economia, ci basterà che sia Metrodoro, insieme con Epicuro, a ordinarci, esortarci, amministrarci con la più grande cura fino alle più piccole cose; e fece egli stesso tutto ciò anche se, come sembra, la sua situazione non era tale da indurlo facilmente a ciò³².

FILODEMO, *De oeconomia*, col. XX-XXI, pp. 58-60 Jensen (13 körte).

Quelli che fanno professione di saper spiegare in termini filosofici — ci sia lecito dirlo — per quali ragioni il saggio avrà possesso e sarà signore di ricchezza con v<antaggio>, in realtà non ci riescono; tentano, semplicemente, di applicare al saggio questo predicato³³, ma senza rifarsi debitamente a quell'anticipazione che noi abbiamo circa il buon possessore di ricchezza e per di più sottostando alla costrizione dell'uso abituale del linguaggio. In generale si può dire ch'essi, né questo argomento né in altri, sembrano voler estendere i loro discorsi a ciò che non è noto, ma arrivano solo a lasciarsi trascinare dalle abitudini relative al linguaggio ad affermazioni relative alle cose, traendo da ciò <piace>re (?) in quanto credono di aver con ciò confutato il volgo; donde poi si trovano a venire in contraddizione <con se stessi> nel pronunciarsi direttamente sulle cose e su ciò che non è noto, come capitò ad Aristotele, nel discorso che fa in proposito nel suo *De la ricchezza*³⁴, quando dice che l'uomo buono è anche buon <posse>ssore di ric<chez>za, l'uomo <dap>poco anche possessore <dap>poco; così dimostro appunto Metrodoro³⁵.

CONTRO L'EUTIFRONE DI PLATONE³⁶

FILODEMO, *De pietate*, fr. 77, p. 107 Gomperz (15 Körte).

E furono così lungi dal fare un qualsiasi discorso non <pur>o, nelle loro opere *Sugli dèi*, che Metrodoro, nel *Contro l'eutifrone di Platone* (se pure è lui che lo ha scritto)³⁷, fa rimprovero a Socrate...

DELLA RICCHEZZA

FILODEMO, *De oeconomia*, XII, p. 38 Jensen (16 Körte).

Il fil<oso>fo possiede una m<isur>a³⁸ nella ricchezza, se condo quanto abbiamo insegnato <in coeren>za con i nostri maestri nello scr<itto> sulla ri<cchezza>, con l'<impar>tire³⁹ la retta <ammini>strazione del <pos> sesso e della cu<sto>dia dei beni. Tali cose stanno scritte nel libro di Metrodoro *Della <ricche>zza*, in relazione a questo <pun>to⁴⁰, nel discorso <contro quelli> che affermano che i cinici <condu>cono una vita di gran lunga più leggera e più facile con il loro <andar dicendo>⁴¹, che appartiene loro tutto ciò che rende la vita semplice, in piena <pa>ce e del tutto priva di perturba<zioni>, e tale che si compia col minimo di <preoccupazione> e di affanno⁴².

FILODEMO, *De divitiis*, VH² III, fol. 98, col. XVI (19 Körte).

...né Metrodoro poteva rivolgere esortazioni a quelli ch'erano afflitti da essa (dalla povertà), perché lo fece solo nei riguardi di quelli che sono afflitti da un vero male...

DEI POEMI

FILODEMO, *De rhet.* II, col. XLIX (I, p. 85, 27 segg. Sudhaus; p. 145 segg. Longo; 20-21 Körte).

E <semb>ra che Metrodoro, nel suo libro *Sui poemi* abbia sufficientemente dimostrato che la retorica sofistica è un'arte vera e propria. Dissertando infatti in polemica con un tale che aveva scritto sul <la poe>sia, insieme con altre cose, <aggiun>ge, anche queste precisazioni: «Nessuno potrebbe <prova>re che l'arte dei maestri di retorica <produce buoni retori>?⁴³... Callistrato⁴⁴ e altri <del genere> che sapevano parlare in maniera adeguata in mezzo al popolo di cose utili per il popolo⁴⁵, senza peraltro aver appreso l'arte di <Tra>sima<co>⁴⁶ né di <altri> maestri di questo tipo, furono buoni demagoghi, ed è possibile da ogni parte ve<dere> esempi di uomini siffatti». Diede poi la dimostrazione <con>traria provando che Tra<sim>aco e altri non pochi, che credono di possedere quest'arte dei discorsi politici e retorici, non arrivano a com<pie>re niente di ciò di cui professano l'arte. Non ha dunque senso fissare il metodo e gli elementi dai quali deriverebbe una forbitissima arte del parlare, ma non la capacità di <parlare> bene in pubblico. E ancora, più oltre dimostra che con simili mezzi nessuno è mai diventato poeta, né mai è uscito fuori un abile <ora>tore dalla scuola dei maestri di artifizi retorici...⁴⁷ <Chi voglia veramente diventare abile a parlare al popolo o buon poeta⁴⁸>, si adopera, in base agli insegnamenti teorici, a ottenere ciò che immediatamente consegue in pratica a

tali insegnamenti, e, avendo di mira come un modello tale capacità, egli stesso compie direttamente l'opera dell'arte che costoro professano né si lascia sfuggire alcuna occasione per fare progressi nella oratoria o nella poesia».

FILODEMO, *De rhet.*, I, col. VII (I, p. 12, 9 segg. Sudhaus, p. 21 Longo; 22 kōrte).

Questo sembra da biasimarsi da parte dei nostri e superfluo per coloro che ritengono che la retorica sofistica non sia un'arte e hanno scritto dimostrazioni in proposito. Infatti, se Epicuro, Metrodoro ed anche Ermarco dimostrano che essa è un'arte, come diremo in seguito, quelli che scrivono contro ciò non sono molto lontani dal dover essere accusati di parricidio⁴⁹.

FILODEMO, *De rhet., Hypomn.* (II, p. 241, 24 segg. Sudh.)⁵⁰.

...lo chiarisce abbondantemente Epicuro nel *Delia retorica*, estendendo la sua trattazione a coloro che sono capaci di esercitare persuasione; e lo chiarisce Metrodoro nel primo libro del *Dei poemi*.

FILODEMO, *De rhet., Hypomn.* (II, p. 245, 11 segg. Sudh.).

Dunque Metrodoro dice che Callistrato e Demostene, in quanto possedevano capacità retorica, erano capipopolo; ma sembra esprimersi diversamente nel libro I del *Dei poemi* quando dice che «non esiste una simile capacità e scienza del persuadere la moltitudine». La politica <si intende> insomma come una forma di esperienza delle leggi <e dei decreti>⁵¹, come un puro esercizio pratico che rende capaci di assumere le funzioni di preminenza nelle città; mentre la retorica è concepita come una facoltà in aggiunta a questa, consistente nel saper costruire e rendere efficace un discorso. Chi possieda questa esperienza, ma difetti di bravura nel parlare, è chiaro che avrà capacità politica e sarà politico, ma non potrà essere retore⁵².

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 12, 1094 d (24 kōrte).

...riferirò solo quello che scrive Metrodoro nel suo *Dei poemi*: «non turbarti se dovrai dire che non sai in quale dei due campi stava Ettore, o che ignori i primi versi, o anche quelli seguenti, dei poemi di Omero».

CONTRO CHI DICE CHE LA SCIENZA DELLA NATURA FA DIVENTARE BUONI ORATORI

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XXVII (I, p. 54, 1 segg. Sudhaus; p. 101 Longo).

Poste così le cose, si dovrebbe dire che la retorica politica è un'arte. Ma che essa non sia in grado di trasmettere un metodo che offre sicurezza, essi pure lo ammettono; e che non possiede neanche la caratteristica di quella ricerca che congettura in base alla maggior parte dei casi e al ragionevole lo dichiara

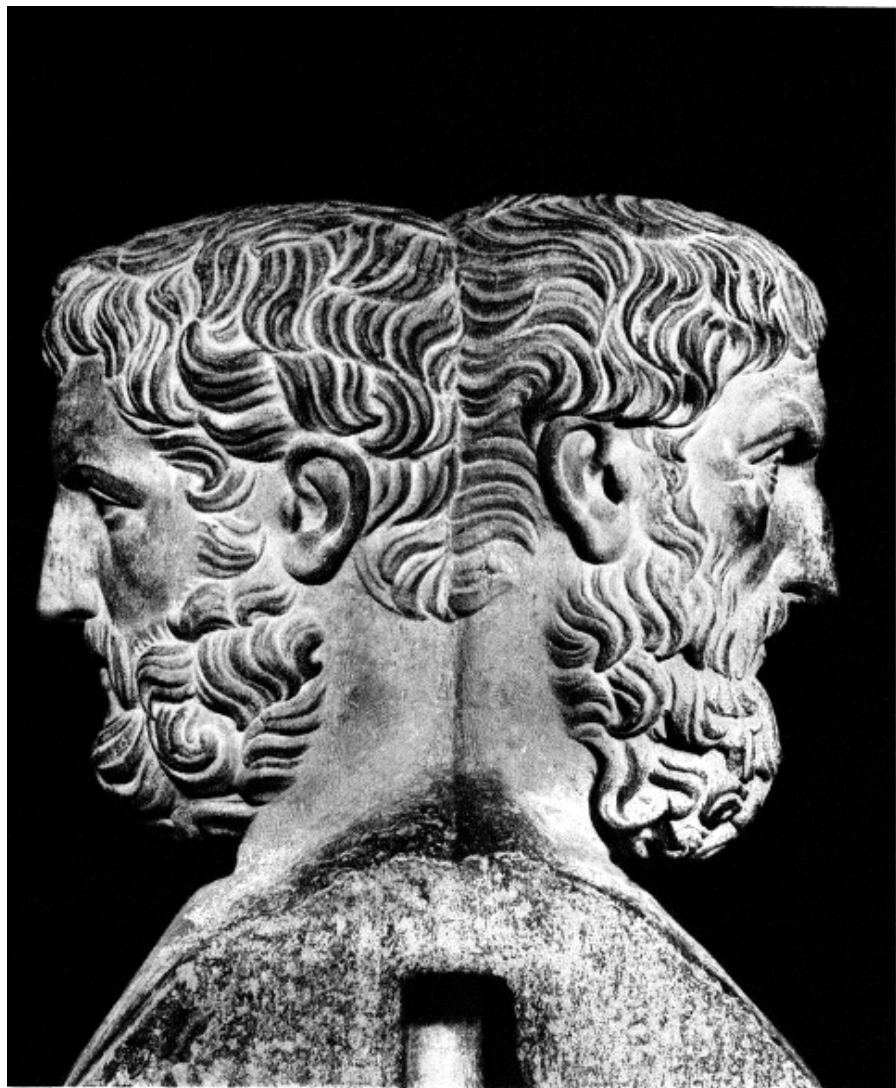
Epicuro nel libro I del *Dei generi di vita*, e nel *Delia retorica*⁵³; e Metrodoro nel *Contro chi dice che la scienza della natura fa diventare buoni oratori*⁵⁴.

FILODEMO, *De rhet.*, V (?), fr. III (II, p. 193 Sudhaus; 26 körte).

Quanto a Metrodoro, certo egli non ritenne di dover specificamente trattare dei procedimenti retorici; ma certo insegnava preminentemente che la capacità retorica non deriva dalla scienza della natura, come alcuni sciaguratamente ritenevano; e scriveva anche...⁵⁵.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XXII (I, p. 121, 36 segg. Sudh., p. 217 Longo; 27 körte).

Molti nei loro scritti chiariscono che anche questa capacità di di arringare la folia e <parla>re nei <tribu>nali⁵⁶ deriva da una certa esperienza pratica e dallo studio dei fatti politici. Ma basterà riportare qui i chiari insegnamenti di Metrodoro: «Forse qualcuno tira in ballo la capacità retorica al fine di distinguere fra ciò ch'è da farsi <e ciò ch'è da fuggirsi>⁵⁷ quando si voglia esser felici per il presente e per il futuro? oppure dice che deriva dalla scienza della natura anche l'esperienza politica, quell'esperienza per mezzo della quale, in base all'esercizio pratico e alio studio dei fatti politici, si possono arrivare a intuire le cose utili alia moltitudine?»⁵⁸



Doppia erma di Epicuro e Metrodoro

(Roma, Museo Capitolino).

CONTRO I SOFISTI

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 7, 1091 a (28 kōrte).

Non solo essi assumono per il vivere piacevolmente un principio infido e malsicuro, ma anche spregevole e dappoco sotto ogni aspetto: poiché per loro il

rifuggire dai mali è gioia e bene, e dicono che non pensano ad altro, e che in generale la natura non ha dove porre il bene se non dove da essa sia stato scacciato il male, come dice Metrodoro nel *Contro i sofisti*: che cioè il bene si identifica di per sé con la rimozione del male: non vi è dove possa esser posto il bene se non là dove sia in precedenza penetrato alcunché di penoso e doloroso.

PLUTARCO, *Contra Ep. beat.*, 8, 1091 e (p. 552 körte).

come ritengono Epicuro e Metrodoro, ponendo l'essenza del bene e la sua forma suprema nel rifuggire dal male, e godendo così una gioia da schiavi.

TIMOCRATE

DIOGENE LAERZIO, X, 136 (29 körte).

Similmente Diogene nel libro XVI delle *Lezioni scelte*, e Metrodoro nel *Timocrate* così dicono: «Il piacere si concepisce in due forme, quello in movimento e quello stabile».

CONTRO TIMOCRATE

Ex PLUTARCHI *In Hesiodi opera*, 286 (p. 554 körte).

Timocrate e Metrodoro, i due epicurei ch'erano fratelli, venuti in urto reciproco scrissero opere l'uno contro l'altro.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, 32, 1126 c (p. 555 körte).

Infatti Epicuro mandò in Asia gente incaricata di ingiuriare Timocrate e di scacciarlo dall'aula regia, perché aveva offeso Metrodoro pur essendone fratello; questa sta scritto nei loro libri⁵⁹.

DELLA FILOSOFIA

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 33, 1127 b (31 körte).

Non ho creduto di dover trascurare ciò che Metrodoro scrisse nel *Della filosofia*, dileggiando la partecipazione alla vita politica dice che alcuni saggi, accecati dai fumi dell'orgoglio, ebbero una così alta idea di essa da lasciarsi trascinare alle stesse passioni di Licurgo e Solone nei loro discorsi sui generi di vita e sulla virtù⁶⁰.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 33, 1127 c (32 körte).

E, con tono offensivo, Metrodoro aggiunge a quanto già detto che e

opportuno che l'uomo veramente libero rida di tutti gli altri uomini e di questi Licurghi e Soloni.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 34, 1127 d (ivi, kōrte).

Poiché coloro che sopprimono le leggi e la vita politica sopprimono con ciò anche la vita umana; e ciò fanno Epicuro e Metrodoro, che distolgono i loro seguaci dalla partecipazione alla vita pubblica, si adirano con coloro che vi partecipano, oltraggiano i primi e più illustri legislatori, esortano al disprezzo delle leggi a meno che vi sia il timore di essere colpiti e puniti.

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 3, 1108 e (33 kōrte).

Di contro⁶¹ Metrodoro affermò nel *Della filosofia* che, se non ci fosse stato in precedenza a guida Democrito, Epicuro non sarebbe giunto alla sapienza.

DAALTREOPERE.

Sent. Vat. XXVII (47 kōrte)⁶².

In tutte le altre occupazioni il frutto si ricava alla fine, ma nella filosofia il godimento va di pari passo con la conoscenza, e la soddisfazione non viene dopo l'aver appreso, ma procede insieme con l'apprendere.

Sent. Vat. XLV (48 kōrte).

La scienza della natura non forma spacciatori di vanto e di pure parole, né sfoggiatori di quella cultura generale tanto elogiata dal volgo; ma uomini senza turbamenti e autosufficienti riguardo ai propri beni, e che non fanno gran conto dei beni della sorte⁶³.

Sent. Vat. XLVII (49 kōrte).

Ti ho prevenuta, o sorte, e ti ho tolta ogni via di scampo. Non a te né mai ad alcuna circostanza ci arrenderemo: ma quando una ineluttabile necessità ci imponga di andarcene, ce ne andremo sputando forte sulla vita e su quanti si attaccano ad essa soltamente⁶⁴, proclamando con un bel peana quanto bene abbiamo vissuto.

PLUTARCO, *De tranquillitate animi*, 18, 476 c (ivi, kōrte).

Colui che disse: «ti ho prevenuta, o sorte, e ti ho tolto ogni via di scampo», non desumeva questo suo ardire da catenacci, chiavi o muri, ma da principi e discorsi.

CICERONE, *Tusc. disp.*, V, 9, 27 (ivi, kōrte).

e con parole anche migliori rese lo stesso concetto Metrodoro: «Ti ho

prevenuta, o sorte, e afferrata; ho precluso tutte le vie per le quali potevi spirare fino a me».

MASSIMO CONFESSORE, *Gnom.*, p. 638 Combefis, *P.G.*, XCI, col. 924 (50 körte).

Di Metrodoro: non cercare che le cose avvengano così come le vuoi, ma cerca di volerle così come avvengono.

Sent. Vat. XXXI (51 körte).

Nei riguardi di tutte le cose è possibile procurarsi la sicurezza; ma riguardo alla morte tutti quanti noi uomini viviamo in una città senza mura⁶⁵.

FILODEMO, *De morte*, col. XXXVII, p. 55 Bassi (ivi, körte).

tutti infatti riguardo alla morte abitiamo una città senza mura.

STOBEO, *Flor.*, IV, 50, 77, p. 1047 Hense (52 körte).

Non ti rallegrerai col vecchio per il fatto che muore in vecchiaia, ma solo se è pieno di beni; noi tutti infatti siamo fuori tempo nei riguardi del tempo.

STOBEO, *Flor.*, III, 16, 21, p. 485 Hense (53 Körte).

Metrodoro: Alcuni, durante la loro vita, si dispongono tutte le cose della vita come se pensassero di vivere ancora dopo quello che si dice il vivere; senza riflettere che a tutti noi la bevanda della nascita fu versata mortale.

Sent. Vat. XXX (ivi, Körte).

Alcuni, durante la loro vita, si dispongono tutte le cose della vita senza riflettere che a tutti noi la bevanda della nascita fu versata mortale.

Gnomologium Palatinum, CXXIX (ivi, Körte).

A tutti la bevanda della vita fu versata mortale⁶⁶.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 81, II (54 Körte).

E perché non ce ne derivi avversione, sappi che anche Epicuro diceva così: e Metrodoro certamente disse che solo il sapiente sa essere riconoscente.

STOBEO, *Ecl.* II, 31, 67, p. 213 Wachsm. (55 Körte).

Il giovane che si aggiri fra ricchi banchetti e sollazzi amorosi non si accorge che sta logorando il suo mantello in piena estate.

STOBEO, *Flor.*, IV, II, 3, p. 338 Hense (56 Körte).

Un giovane che ama la gloria vuol dire precoce malvagità.

STOBEO, *Flor.*, IV, II, 5, p. 338 Hense (57 Körte).

Dello stesso: la giovinezza è sempre altera e tracotante.

STOBEO, *Flor.*, IV, 19, 44, p. 430 Hense (58 Körte)

di Metrodoro: un servo è un possesso necessario ma non piacevole.

STOBEO, *Flor.*, IV, 4, 26, p. 192 Hense (60 Körte).

Nella città non volgerti come un leone, ma neanche come una zanzara; l'una cosa è considerata uscire dal cammino ordinario e l'altra cercare di cogliere le occasioni.

SESTO EMP., *Adv. math.*, I, 60 (61 Körte).

anche Metrodoro disse che nessun'altra disciplina è capace di riflettere sul proprio fine se non la filosofia; nessuna arte, quindi⁶⁷.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 3, 1088 b (62 Körte).

Quanto alla vita piacevole... essi stessi non ci lasciano dire molte cose in proposito, giacché non possono non riconoscere che il piacere della carne è di lieve entità o addirittura cosa trascurabile, a meno che non ciancino a vuoto e facciano vanterie; Metrodoro dice «spesso ci siamo trovati a sputare sui piaceri fisici».

FILODEMO, *De morte*, XII-XIII, p. 32 Bassi (63 Körte)⁶⁸.

com'è possibile compiangere un giovane...⁶⁹ quando si veda posto ad esempio Pitocle, se<condo> ciò che dice Metrodo<ro, per tutto ciò che> egli conseguì, avendo trascorso in vita non più di diciotto anni, ma avendo vissuto, senza alcuna angustia, una vita <non mortale>?⁷⁰

FILODEMO, *De ira*, col. XLV, 9 segg., pp. 89-90 Wilke (64 Körte).

... e Metrodoro, se dice propriamente: «ribollirà l'animo del sapiente», spiega poi subito questa espressione troppo concisa⁷¹.

FILODEMO, pap. ined. 57, col. III, 6 segg.⁷².

È evidente che Metrodoro non pensa che si possa usare questo rimedio in generale per ciò che è spaventoso; per < cose di questo genere > la negazione appropriata (?) non può giovare. Come ci si potrebbe attendere ciò che < si manife > sta in forma straordinaria?⁷³ Egli dice: «tutti quei tipi di perturbazione che hanno il carattere dell'improvviso e dello straordinario», e prima ancora aveva detto: «come ci si può comportare in singoli casi di avvenimenti spaventevoli?»⁷⁴.

DALLE LETTERE⁷⁵.

A Batide.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 99, 25 (34 Körte).

Non approvo in alcun modo ciò che dice Metrodoro, che vi è un certo piacere apparentato con la tristezza, e che in una simile circostanza bisogna cercare di conseguirlo. Trascrivo le stesse parole di Metrodoro: «dalle lettere alla sorella: vi è un piacere parente del dolore, che bisogna cercare di conseguire in circostanze come questa».

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 98, 9 (35 Körte).

Mi sembra pertanto ottimo ciò che Metrodoro disse in quella lettera in cui si rivolge alla sorella, che aveva perduto un figlio di ottime qualità: «è mortale ogni bene dei mortali».

PLUTARCO, *Praecepta coniugalia*, 28, 142 a (36 Körte)⁷⁶.

credo che alla donna saggia si addica molto la grazia verso il marito, come disse Metrodoro; sì che conviva piacevolmente con esso, senza mai adirarsi proprio in quanto è saggia⁷⁷.

*A Menestrato*⁷⁸.

Sent. Vat. X (37 Körte).

Ricordati che sei nato mortale di natura e hai avuto un tempo limitato: ma con i tuoi ragionamenti sulla natura sei assunto all'infinità e all'eternità, e hai contemplato «le cose che sono e che saranno o che furono»⁷⁹.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V, 38, II, p. 419 Stählin (ivi, Körte).

...avendo Metrodoro, che pure era epicureo, detto divinamente ciò: «Ricordati, o Menestrato, che, nato morale e avendo avuto in sorte una vita limitata, tuttavia, ascenso con l'anima fino all'eternità e all'infinità di tutte le cose, hai potuto contemplare "le cose che saranno e quelle che furono"».

A Pitocle.

Pap. Berol. 16369, col. II⁸⁰.

«Ap <prendo> che hai moti della carne piuttosto <viva> ci verso il godimento dei piaceri amo <rosi>. Godi pure di questa tua inclinazione, purché però tu non in <franga> le leggi, non trasgre <disca> i buoni costumi stabiliti, non arrechi dolore al tuo prossimo, non <contam>ini la <carne> o spenda il necessario per la vita <con le meretrici>; è triste cosa infatti non attenersi <anche a una> soltanto di queste regole. I pia <ceri amorosi non hanno ma>i giovato, c'è da

esser grati <se non portano dan>no»⁸¹

*A Timarco*⁸²

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 17, 1117 a (38 Körte).

...ma tuttavia Metrodoro, esortando Timarco, dice: «portiamo a bel compimento una bella azione; semplicemente, non lasciandoci vincere dalle affinità del sentire, e allontanandoci dalla vita terra terra in vista di quelli che veramente si possono dire i sacri misteri di Epicuro».

A Timocrate

ATENEIO, *Deipn.*, VII, 280 a (39 Körte).

Lo stesso Metrodoro, non facendo mistero di questi bei principi, dice: «intorno al ventre, o Timocrate che sei dotto in scienza della natura, intorno al ventre deve vertere un discorso secondo natura, per raggiungere piena serietà»⁸³.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 16, 1098 d (40 Körte).

Intorno al ventre, o Timocrate che sei dotto nella scienza della natura, è ogni bene e ogni decoro⁸⁴.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 40, 113 (ivi, Körte).

Metrodoro infatti accusa suo fratello Timocrate di dubi tare che tutto ciò che si riferisce alla vita beata si commisuri ai piaceri del ventre; e non lo dice una sola volta, ma più volte.

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 16, 1098 c (41 Körte).

E non somiglia forse a questi detti quello di Metrodoro? il quale scriveva al fratello: «non bisogna darsi da fare a salvare i Greci e neanche a cercare di conquistare corone da loro in riconoscimento della nostra sapienza; bisogna mangiare e bere vino, Timocrate, senza danno per il ventre e con godimento»⁸⁵

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 19, 1100 d (ivi, Körte).

Per forza hanno cattiva fama e son ritenuti da poco quelli che dicono che non bisogna darsi da fare a salvare i Greci, ma mangiare e bere senza danno per la carne e con godimento!

PLUTARCO, *Contra Epic. beat.*, 16, 1098 c (42 Körte).

e di nuovo da qualche parte nei suoi scritti dice: «come mi sono rallegrato e come ho preso coraggio quando ho imparato da Epicuro ad arrecare

rettamente godimento al mio ventre!»⁸⁶

Da lettera incerta.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 79, 16 (43 Körte)

anche Metrodoro in una sua lettera ammette ciò, che lui stesso ed Epicuro non avevano avuto sufficiente fama; ma che, dopo di sé e di Epicuro, avranno un nome grande e illustre coloro che vorranno ricalcare le loro orme.

1. I codici danno Αθηναίου, corretto già dal Düning in ' Αθηναίου anche gli ulteriori genitivi sono frutto di correzione del Diining e dell'Usener. In realtà Metrodoro era di Lampsaco e non di Atene. Cfr. però il passo di Filodemo, *Pragmatiae*, col. XVI, che rende la correzione incerta, e potrebbe autorizzare la supposizione che Epicuro avesse dato a Metrodoro l'appellativo di 'ateniese'.

2. Un vaglio delle notizie qui fornite da Diogene Laerzio in KÖRTE, *Metrodori Epicurei fragmenta*, pp. 534-537.

3. Di seguito all'argomentazione, cfr. *supra*, pp. 496-497, che il sapiente ha la propria patria dovunque abbia godimento.

4. Cfr. in proposito di questo passo FLACELIÈRE, in *Epicurea in mem*, Bignone, p. 203: è in relazione all'obiezione fatta dagli epicurei all'esistenza dei dèmoni cattivi, che appunto per la loro cattiveria non potrebbero avere lunga esistenza, essendo la cattiveria distruttiva. Per la lunghissima vita di Gorgia cfr. 82 A 1 Diels-Kranz, e la discussione critica sulla cronologia in UNTERSTEINER, *I Sofisti, testimonianze e frammenti*, fasc. II, 2a ed., Firenze 1961, p. 7.

5. Per le notizie circa Timocrate, il discepolo fedrifrago di Epicuro, allontanatosi dalla sua scuola, e col quale il fratello Metrodoro condusse una lunga e aspra polemica, cfr. PHILIPPSON, v. *Timokrates*, in *Real-Encycl*, VIA A 1 (1936), coll. 1266-1269; STECKEL, in *Real-Encycl*, *Suppl.* XI, col. 589 segg.; ARRIGHETTI, *Epic.*², pp. 486-487, che riporta FILODEMO, *De Epicuro*, 6, col. V Vogliano, a caratterizzazione di Timocrate.

6. Notizie d'indole caratterologica e familiare probabilmente contenute nel *Contro Timocrate*', cfr. körte, *ad loc.*

7. Ancor valido nell'insieme il commento del DIANO, *Lettere di Epicuro*, p. 36 (con l'ipotesi, plausibile, che questa lettera possa essere di Ermarco, il quale ricorda l'impresa di Metrodoro per la liberazione di Mitre). Per il testo cfr. oggi Spina: cade il Πειραάεως per l'individuazione di un Κορίνθω <καί πλ.> οί <ω> è integrazione dello Spina, *ad loc.*

8. Seguono ancora, fin dove possibile, le integrazioni del Diano.

9. Lisimaco; cfr. *supra*, pp. 125-126.

10. Secondo il testo dell'Usener, <πάσας> πάσας.

11. Cfr. *supra*, per quanto si è detto circa le ragioni dell'ammirazione di Epicuro per questo di per sé non lungo né difficile viaggio di Metrodoro da Atene al Pireo; probabilmente, oltre le difficili circostanze politico-militari, Epicuro puntualizzava anche le condizioni di età e di salute di Metrodoro.

12. Inizio vagamente integrato, in cui Usener voleva vedere un Τὸν Ἐπίκουρον; lo segue BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 170. Ma la morte per idropisia (cfr. nota seg.) ci è riportata a proposito di Metrodoro. Cfr. EINARSONDE LACY, *ad loc.*: ΤΟ 8Ζ τὸ δὲ ἐκ περιττοῦ, «inoltre», «per di più».

13. CELSO, *De med.*, Ill, 21: «dicono che Metrodoro, il discepolo di Epicuro, essendo affetto da questo male (l'idropisia) e mal sopportando la sete che a questo è connessa, mentre prima se ne era astenuto a lungo, aveva preso l'abitudine di bere, e poi quindi gli sopravveniva il vomito». Cfr.

KÖRTE, *ad loc.*

14. Ritenuto dannoso per gli idropici.

15. Per questo fratello di Epicuro, cfr. *supra*, pp. 112, 124.

16. Anch'egli fratello di Epicuro, cfr. *supra*, p. 112.

17. Cfr. per questo anche il passo, lacunosissimo, da una lettera di Epicuro, in FILODEMO, *De Epicuro*, fr. 5 Vogliano (84 Arr.²).

18. Si tralasciano, di questa *Appendix* del körte, alcuni frammenti in cui il nome di Metrodoro compare semplicemente come occasione, senza che essi forniscano notizie su di lui. Cfr. KÖRTE, *Metrod.*, p. 570. Il fr. 5 App. körte, passo che il Gomperz ricostitui nella forma «Metrodoro che m<or>ì sotto l'arcontato di Democle», si è rivelato inconsistente; cfr. VOGLIANO, *Epic. Scr.*, p. 54, nota.

19. Attribuito a Metrodoro dal KÖRTE, *Metrod.*, p. 532. Ma in realtà gli argomenti non sono cogenti.

20. Per i «dialettici» cfr. *supra*, p. 105, nota 5.

21. Integr. Sudhaus. Si intende come «studioso della natura» l'espressione φησικός che ha, nel mondo ellenistico, sotto influenza della terminologia soprattutto stoica, un significato strettamente filosofico. In Epicuro è possibile trovare la parola usata in questo senso, di «filosofi della φύσις», in *Ep. ad Men.*, 134, mentre altrove il termine ricorre di frequente, ma con un significato tutto diverso.

22. Attribuito allo stesso Epicuro da Plutarco, cfr. *supra*, fr. 68 Us. Cfr. KÖRTE, *ad loc.*, p. 540: è probabile che si tratti di un detto di Epicuro accettato poi e fatto proprio da Metrodoro. παρ ημας può prestarsi a differenti interpretazioni; questa è forse la preferibile.

23. Cfr. *supra*, fr. 409 add. Us.; ma Usener si ferma prima dell'ultima frase, che sola, probabilmente, si riferisce a Metrodoro.

24. Testo assai ipotetico per la sua lacunosità; l'autopsia del papiro sembra peraltro dar ragione alla supposizione di un soggetto Ἀπίστων fatta dal Philippon, il quale peraltro («Hermes», 1921, p. 397) integrava il passo in forma più ampia e discutibile. Cfr. il testo del passo A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, 1980, pp. 312-313. La polemica verte sicuramente sulla concezione della divinità, diversamente intesa da Epicurei e Stoici.

25. φάνα, integr. körte (diversamente Gomperz).

26. Cfr. l'altra testimonianza riguardante quest'opera, che compare nell'eleneo di titoli di Diogene Laerzio, *infra*, qui di seguito.

27. Cioè, in altre parole, agli atomi soltanto compete vera immortalità. Ma che ogni σύγκρισις sia mortale, non sembra del tutto in accordo con la dottrina di Epicuro, che contempla le συγκρίσεις eternamente autorisarcienti degli dèi. Probabilmente il contesto dissolveva questo dubbio; cfr. e in proposito PHILIPPSON, «Hermes», 1916, p. 590.

28. KÖRTE, *Metrod.*, p. 543, ritiene che qui Metrodoro intenda dire che talvolta il sapiente, per la sua magnanimità, appare superbo: cfr. *ad loc.*, per la distinzione fra μεγαλοψυχία e ὑπερφανία e PHILIPPSON, in *RealEncycl.* XIX, 2, col. 2471.

29. Ricompare qui l'espressione κατ' ἀρωμόν, già tanto discussa dalla critica a proposito di *Ratae Sent.* I, scolio (cfr. *supra*, p. 205). Integrando <των θων>, al posto dell'«εἶναι» del Gomperz, il KÖRTE, *Metrod.*, p. 544, ha posto esplicitamente in rapporto questo passo con lo scolio, dichiarandolo importante per la spiegazione di questo (ma cfr. PHILIPPSON, «Hermes», 1921, pp. 395-396, il quale stacca decisamente questo frammento dallo scolio, leggendo τ'ινὰ σύγ' κριν κατ' ἀρωμόν). In realtà nello scolio il discorso sembra vertere sulla nostra conoscenza degli dèi, qui solamente sul carattere eterno e beato della loro natura benché composta. Tuttavia, se anche qui si dà a κατ' ἀρωμόν un significato relativo al processo di ἰσονομία di equilibrio atomico secondo una universale legge numerica, come già altrove si propose, la questione dell'eternità e indistruttibilità della loro natura può forse ricevere spiegazione più adeguata che non ricorrendo all'interpretazione dell'espressione nel senso aristotelizzante di «secondo individualità numerica»,

come finora si è fatto.

30. Integrazione anche questa del *körte*, peraltro incerta. Ma sembra che Metrodoro qui voglia affermare che, contrariamente a quanto si può affermare in generale per le συγκρίσεις O composti (cfr. i passi riportati poco sopra), la σύγκρισις che costituisce gli dèi è eterna in base al loro sussistere «secondo numero», il che può equivalere a «secondo isonomia», l'isonomia essendo per l'appunto concepita (cfr. *supra*, p. 32) come garanzia di indistruttibilità.

31. L'esistenza di questa opera, non data dal catalogo di Diogene Laerzio, è congettura del Düning sulla base dei passi che seguono, accettata dal *körte*. Nulla toglie peraltro che passi del genere possano provenire anche dal *Della ricchezza*, sicuramente attestato.

32. Sembra da interpretarsi nel senso che Metrodoro era povero (cfr. la preoccupazione di Epicuro per i suoi figli nel testamento) e quindi non era sollecitato da ragioni empiriche, ma solo da ragioni teoriche a trattare di economia. La frase è stata del resto integrata anche diversamente, cfr. KÖRTE, p. 545, nota.

33. La polemica di Metrodoro potrebbe qui già rivolgersi contro la formula stoica μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος, «solo il sapiente (= sa essere) ricco», cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 593-595, 597-598, ecc. Ma tale formula è di derivazione platonico-aristotelica, e Metrodoro stesso, ci dice Filodemo poco oltre, polemizza in questo contro Aristotele. più oltre si vedrà come Metrodoro polemizzasse anche contro i Cinici; la sua posizione doveva essere di mediazione fra quella del Peripato e quella della scuola cinica.

34. Integrazione dello Spengel, sulla base di DIOGENE LAERZIO, IV, II, ove è in effetti attribuita ad Aristotele un'opera di questo titolo, Περιπλούτου<.

35. Difficile dire se tutto il contenuto di questo brano sia da riportarsi esattamente a Metrodoro o solo la notizia sulla polemica contro Aristotele. Il KÖRTE, *Metrod.*, *ad loc.*, ritiene che a Metrodoro sia da riportarsi ancora almeno tutta la disquisizione metodologica sull'inferenza del non noto dal noto, che in realtà ricorda molto da vicino i procedimenti logici di Epicuro stesso.

36. Nell'*Adversus <Sophistas?>* di Filodemo, p. 95 Sbordone, sono citate altre opere, fra cui ὕπουρχαι e Μερτύρια, «attribuite a Metrodoro», secondo l'espressione di Filodemo, e un *Contro il Gorgia di Platone*, anch'esso considerato fortemente sospetto, ma che andava, pare, sotto il nome di Epicure Cfr. KÖRTE, *Metrod.*, pp. 542-543.

37. Evidenti i dubbi di Filodemo anche circa l'attribuzione a Metrodoro del *Contro l'Eutifrone*.

38. Congettura dello Spengel, μ'έτο> v.

39. Ἀποιοῖσθαι, cfr. Jensen, in accordo con la parte individuabile del testo; il Körte proponeva ἐπιμελεῖσθαι, il che cambia inutilmente il senso della frase.

40. Così Jensen, πρὸς τὸν τό> <contro il τρόπος del körte> per il confronto con FILODEMO, *De rhet.* I, p. 119, 27 Sudhaus.

41. Così leggendo περι'ειρηκῶν, ες con Jensen, sulla base di una espressione affine, ivi, col. XVIII, 20. Schoemann, seguito dal körte, aveva proposto περι'αιρουντ'ες, «col loro tagliar via, recidere, abolire, ogni loro bene». Per la vivace polemica anticinica in corso nella prima scuola di Epicuro, cfr. *infra*, per Colote, p. 570 segg. Gli epicurei, come si vede bene da questi passi metrodorei, respingevano l'ideale di vita dei cinici basato sull'assoluta rimozione di ogni bisogno come insufficiente a garantire la vera tranquillità dello spirito.

42. Si tralasciano qui i fr. 17-18 körte; il primo perché non significativo data la mancanza del contesto, il secondo perché veramente troppo incerto nel significato, in mancanza di un'edizione recente del testo papiraceo condotta con moderni strumenti d'indagine, Cfr. le proposte di lettura del Düning e del körte, *ad loc.*

43. Integrazione presumibile; cfr. H. HUBBELL, *The Rhetorics of Philodemus* (Trans. Connecticut Acad. Arts & Sciences, XXIII), New Haven, 1920, p. 279. Lacunoso in LOWGO ATJRICCHIO, p. 147.

44. Nome che il Sudhc, us credette di poter leggere o intuire, cfr. *ad loc.*, in nota.

45. Secondo il testo stabilito dal Sudhaus, *ad loc.*

46. Trasimaco di Calcedons, V secolo, retore e sofista; per le notizie cfr. UNTERSTEINER, *Sofisti*,

framm. e test., III, p. 2 segg.

47. Incertissimo il testo e assai lacunoso; la traduzione dello Hubbell su questo punto («chi si propone di parlare in pubblico non andrà a cercare un maestro che, dopo avergli iopartito insegnamenti teorici, non è capace di vedere il gradino successivo 3; cfr. *loc. cit.*) è piuttosto una libera interpretazione del testo presmibiJe.

48. Cfr. SUDHAUS, *Philodemi de rhet.*, I, p. 88, 13; lacunoso in LONGO AURICCHIO, p. 149.

49. Cfr. per Epicuro già *supra*, p. 285.

50. Cfr. anche per questo passo *supra*, ivi.

51. ὑπολαμβάνεται, τῶν ψοφισμάτων integrazioni del Sudhaus, *ad loc.*

52. Cfr. anche II, 247 (fr. 43 Krohn, per Ermarco cfr. *infra*, p. 563); e I, 120, 12 segg., ove ritorna una citazione del «I libro del *Dei poemi*», certamente di Metrodoro, in un contesto analogo.

53. Cfr. *supra*, p. 282, e note ivi.

54. La polemica è contro Nausifane, il cui nome ricorre nell'opera di Filodemo (*De rhet.*, II, p. 35, 7 segg. Sudh., e altrove) come quello del rappresentante di questa convinzione e opinione. Il libro di Metrodoro doveva essere tutto concepito in funzione di risposta polemica a Nausifane.

55. Secondo la restituzione del Sudhaus; diversamente integrato e letto in Körte, p. 550. Anche qui il bersaglio polemico è con tutta probabilità Nausifane.

56. Integrazione Sudhaus, ἰὺ ἄς λέγειν.

57. Integrazione Sudhaus, καὶ ὧν φευκτέ03BF;v).

58. Si tralasciano passi della *Retorica* filodemea in cui il nome di Metrodoro compare senza che sia possibile ricavare dalla frase un compiuto significato filosofico. Cfr. ad es. *De rhet.*, I, p. 119, 16 segg. Sudh. (= p. 213 Longo) e altrove.

59. Cfr. *supra*, p. 119.

60. È probabile che Metrodoro conducesse una polemica specifica in quest'opera contro Diogene cinico o contro Zenone stoico e i loro ideali di stato; cfr. EINARSON-DE LACY, *Plutarchi Moralia*, XIV, p. 310. Anche il seguente accenno all'uomo veramente libero è probabilmente una ritorsione contro Diogene (cfr. DIONE CRISOSTOMO, *Orat.*, VI, 33).

61. Contrapposizione di Metrodoro, col suo riconoscimento della priorità di Democrito ad Epicuro sulla via della ricerca atomistica, a Colote, in polemica antidemocritea; cfr. *infra*, p. 569 segg.

62. Considerato dal Körte come appartenente a una lettera, e assegnato a Metrodoro per la sua concordanza col fr. 37; cfr. *infra*, p. 536.

63. Per le ragioni dell'attribuzione a Metrodoro cfr. Körte, *Metrod.*, p. 561. Essa è compiuta soprattutto sulla base del tema «che la scienza della natura non produce retorici», ispiratore, come abbiamo visto, di un'opera di Metrodoro.

64. Accettando il περιπλεκόμενοις dell'Usener, che sembra meglio rispondere al senso della frase che non il τῶν περιπλάττειν («costruendo finzioni»).

65. Nello *Gnomologium Palatinum*, CXXIX, e in MASSIMO CONFESSORE, *civ. supra*, p. 362, è attribuita ad Epicuro stesso. Cfr., oltre al Körte, Vo GLIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1936, p. 207 segg.

66. Anche qui lo *Gnomologium Palatinum*, ivi, attribuisce la sentenza a Epicuro stesso. Cfr. KÖRTE, *Metrod.*, pp. 562-563.

67. Cfr., con le stesse parole, gli *Scolii a Dionisio Trace*, p. 165, 30 segg. Hilgard.

68. Cfr. H. v. ARNIM, *Philodemea*, «Rhein. Mus.», XLIII, 1888, pp. 360-375, in part, p. 369; e KÖRTE, *Metrod.*, *ad loc.*

69. Testo lacunoso: dubbia la congettura ὅστις ἂν ἔλοιτο.

70. Congettura <οὐχὶ τὴν θανάσιμον>, del v. ARNIM, *loc. cit.*, accettata dal BASSI, *Phiiod. de morte*, *ad loc.*

71. Diversamente DIELS; il testo è altamente congetturale.

72. Cfr. in proposito CRONERT, *Kol. u. Men.*, p. 108; PHILIPPSON, in *Real-Encycl.*, XIX, 2 (1938), col.

73. Testo stabilito dal Croenert ma riveduto e integrato dal Philippon.

74. Cfr. per la spiegazione di questo passo CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 28, ivi, 32 segg. Cirenaici e Stoici raccomandavano la «praemeditatio», o la «provisio animi», in una parola la preparazione dell'anima a eventi straordinari. Ma gli epicurei negavano che ciò potesse essere, dato proprio il carattere di assoluta singolarità e straordinarietà di tali eventi, che non permettono una definizione comune né un atteggiamento comune di fronte ad essi. Filodemo ricorre all'autorità di Metrodoro per dimostrare che rimedi come quelli proposti dalle scuole avversarie sono inefficaci di fronte alla straordinarietà dei *παράδοξα*.

75. Per alcune lettere riportate da Filodemo nelle *Pragmatiae* resta una fondamentale incertezza di attribuzione. Cfr. ad es., per la col. XVIII, che potrebbe contenere un tratto di lettera di Metrodoro al fratello Timocrate, DIANO, *Lettere di Epicuro*, pp. 27-28. Anche la lettera che, per l'espressione «il tuo Pitocle» fa pensare fosse diretta a Polieno, precettore per l'appunto di Pitocle, contenuta nella col. XX, potrebbe essere di Metrodoro, ma nulla vieta ch'essa sia attribuibile invece ad Ermarco (cfr. ancora DIANO, ivi, p. 28). Questa seconda lettera contiene un accenno ai rapporti fra il *Kêpos* e la scuola degli astronomi eudossiani di Cizico, per cui cfr. *supra*, p. 116.

76. KÖRTE, *Metrod.*, p. 557: da assegnarsi con ogni probabilità a una lettera alla sorella Batide, divenuta moglie dell'altro discepolo di Epicuro Idomeneo.

77. Cfr. l'imitazione plutarchea in *Amator.*, 753 c.

78. Non se ne conosce se non quanto risulta da questi due frammenti: che si tratta cioè di un discepolo di Metrodoro. Cfr. USENER, *Epic. Index*, s.v.

79. OMERO, *IL*, 1, 70. L'attribuzione a una lettera (piuttosto che a un libro *A Menestrato*) è del KÖRTE, *Metrod.*, p. 557.

80. È la *Sent. Vat.* LI, chiarita come lettera dalla scoperta papiracea; cfr. VOGLIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1936, p. 267 segg. Discussione sulla figura di Pitocle in VOGLIANO, ivi, p. 272; DIANO («Studi Ital. Filol. Class.», 1948, p. 67 segg.); LIEBICH, *Philod. Pragm.*, p. 41. Il testo che la traduzione segue è quello stabilito dal Vogliano.

81. Per questo detto, che probabilmente Metrodoro riprendeva con leggera variante dall'opera di Epicuro, cfr. *supra*, p. 478, e VOGLIANO, «Studi Ital. Filol. Class.», 1936, p. 272 segg.

82. Anche questo allievo di Metrodoro di cui nulla in realtà sappiamo, a parte la finzione della lettera dell'etera Leonzio con notizie su di lui, giovinetto, in ALCIFRONE, *Ep.*, II, 2, 4. Per la singolare terminologia di questo passo, probabilmente ispirata a quella dei misteri, cfr. DE LACY, *Plut. Mor.*, XIV, *ad loc.*

83. Cfr. anche ivi, XII, 546 f, ove è anche chiarito «nelle sue lettere».

84. Per la spiegazione di questo e consimili passi, che non fanno che riecheggiare Epicuro, cfr. *supra*, p. 451 segg.

85. Cfr. in proposito di questa posizione di Epicuro e Metrodoro STECKEL, in *Real-Encycl.*, *Suppl.* XI, coll. 589-590. Cfr. anche *Adv. Col.*, 1125 e.

86. Anche qui si segue l'attribuzione del Körte a una lettera, che resta peraltro incerta.

NOTIZIE SU ALTRI DISCEPOLI

DIOGENE LAERZIO, X, 24 segg.¹.

Discepolo di Epicuro fu anche Polieno, figlio di Atenodoro, **24**. di Lampsaco, uomo modesto e amabile, come si dice nell'opera di Filodemo. Ma successe a lui Ermarco figlio di Agemorto, di Mitilene, figlio di un uomo povero, che inizialmente aveva fatto il retore. Si tramandano di lui questi libri, che sono bellissimi: **25**.

Dissertazioni epistolari su Empedocle, libri XXII. *Delle scienze. Contro Platone. Contro Aristotele*.

Morì di paralisi, dopo un'ottima vita.

Ci furono inoltre Leonteo di Lampsaco e la moglie di questi Temista, alla quale pure Epicuro scrisse lettere; e Colote, e Idomeneo, lampsaceni anch'essi, e uomini insigni. Altrettanto si può dire di Polistrato, che successe a Ermarco come capo della scuola; di Dionisio, che fu successore di Polistrato; di Basilide, a sua volta successore di questi². Fu famoso anche Apollodoro, detto il «signore del Giardino»³; che scrisse oltre quattrocento libri. Così pure i due Tolomei di Alessandria, il bruno e il biondo⁴; e Zenone di Sidone, discepolo di Apollodoro, scrittore di molte opere⁵;

26. e Demetrio detto il Lacone⁶, e Diogene di Tarso autore delle *Lezioni scelte*⁷, e Orione⁸; e poi quegli altri che i veri epicurei chiamano «sofisti»⁹.

SENECA, *Epist. ad Luc.*, 52, 4 (II Krohn).

Oltre a questi due tipi¹⁰, ne troverai ancora uno, anch'esso da non respingersi: di quegli uomini cioè che sono suscettibili di essere spinti al bene, ma che per questo non solo hanno bisogno di guida, ma anche di sostegno e, per così dire, quasi di costrizione da parte di altri. Questo è il terzo tipo. Se cerchi un esempio, eccolo: Epicuro dice che tale fu Ermarco... E perciò dell'uno (Metrodoro) più spesso si rallegra, mentre all'altro più spesso guarda con apprensione.

CICERONE, *De fin.*, I, 6, 20.

...né mai sarebbe stato di quella opinione se avesse acconsentito ad apprendere un po' di geometria dal suo amico Polieno invece di distoglierne questo stesso!¹¹

Pap. 176, fr. 5, col. XXIV, p. 50 Vogliano¹².

Polieno esercitava tali costumi e affetti, e discorsi così appropriati a ciascuno, che si acquistò la benevolenza anche dei discepoli di altre scuole filosofiche, e non soltanto degli stoici — quegli stoici a proposito dei quali Epicuro scrisse a lui e a Leonteo, sotto l'arcontato di Filippo¹³ — ma anche dei...

FILODEMO, *De liberiate dicendi*, VI a, p. 46 Olivieri (45 Körte).

...e quanto più uno è bravo a formulare sentenze, come Metrodoro diceva che fosse Polieno, tanto più fa intimamente parte della compagnia ed è più grato compagno ed ispira più fiducia.

FILODEMO, *Contra <Sophistas?>*, col. IV, p. 89 Sbordone (6 Krohn).

Nicidio fu l'amante di Idomeneo, Mammario di Leonteo, Demetria di Ermarco; e così di Pitocle lo fu il suo pedagogo, Polieno¹⁴.

PLUTARCO, *Contra Epic, beat.*, 16, 1098 b.

Epicuro, che generò figli da un'etèra di Cizico da lui posseduta in comune con Polieno¹⁵.

FILODEMO, *De vitiis*, col. II, p. 17 Jensen¹⁶.

«Quanto agli <in>sulti che <eg>li¹⁷ ha accu<mulato> contro di voi, non gli riesce di recarvi alcun di <sono>re anche se dice che è una vergogna che <Leon>zi <o>, per un <certo te>mpo¹⁸, abbia avuto la p<re>si<denza> sugli altri¹⁹, e quindi perfino su di una <don>na spo<sata>²⁰. Non ha egli <il diritto> di ridere di ciò; e, mentre vuole re<care on>ta a voi, in realtà <disonora> soltanto se stesso con questi discorsi. È perfettamente lecito concedere la <presiden>za a chi si voglia quando si tratta di persone che si scambiano le funzioni all'interno del loro gruppo, e non possono quindi esser <trattate con di>sprezzo da gente che non condivide la loro disposizione d'animo».

FILODEMO, *De morte*, col. XXVIII, PP. 44-45 Bassi (13 Krohn).

E chiunque sia sano di mente converrebbe ch'è ancora più splendido, in fatto di gloria, che questi (Ermarco), e Metrodoro, e Leonteo, avessero cura gli uni dagli altri, e tutti di Epicuro; ed Ermarco poi si occupasse e si desse cura anche delle sue spoglie mortali.

VALERIO MASSIMO, I, 8, *ext.*, 17

Torna opportuno a questo punto riferire quanto si dice di Polistrato e Ippoclide²¹, filosofi, nati nello stesso giorno e seguaci tutti e due dello stesso maestro Epicuro; e inoltre congiunti dal comune possesso del patrimonio e dalla direzione comune della scuola; infine, morti entrambi in tarda vecchiaia

nello stesso istante. Chi non potrebbe pensare che una così grande e così assolutamente uguale comunanza di sorte e di amicizia non si sia generata, nutrita e compiuta nello stesso celeste seno della concordia?

FILODEMO, *Contra <Sophistas?>*, col. II, p. 83 Sbordone (18 Krohn)²².

se si volesse dimostrare che gli uomini che entrarono nella setta dopo Ermarco vollero e dissero tutti cose assolutamente simili fra loro, il che non credo più facile che dimostrare che tutti gli uomini sono neri, piccoli, contorti...²³.

EUSEBIO, *Praep. evang.*, XIV, 5, 727 d (12 Krohn).

non si è visto mai che gli Epicurei... si siano opposti in qualcosa a Epicuro; essi riconoscevano di aver abbracciato la dottrina di un sapiente, e perciò goderono anch'essi a ragione di tale appellativo; e perciò anche agli epicurei più tardi avvenne di non dire mai nulla di contrastante né gli uni verso gli altri né nei riguardi di: Epicuro, o almeno nulla che fosse degno di menzione. Per loro introdurre una dottrina nuova è come andar contro la legge stabilita, o piuttosto è come un atto di empietà, ed è condannato. Nessuno quindi osa tentarlo, e, per la concordia che regna tra loro, i loro principi godono della più grande stabilità e tranquillità. La scuola di Epicuro somiglia a una città che possa dirsi veramente tale: priva di contrasti al massimo, di un solo e comune animo, di una sola opinione²⁴

1. A commento di questo passo cfr. LONGO AURICCHIO, *La scuola di Epicuro*, «Cron. Ercol.» 1978, p. 21 segg.

2. Notizie uniche su questi due scolarchi epicurei.

3. Cfr. anche *supra*, p. 102. È il maestro di Zenone di Sidone, vissuto nella seconda metà del II secolo; cfr. USENER, *Epic., Index*, s. v. Altra notizia su di lui in DIOGENE LAERZIO, VII, 181,

4. Non conosciuti da altra fonte; a meno che uno dei due non sia da identificarsi col Tolomeo citato da FILODEMO, *De rhet.*, II, p. 127 Sudh.

5. Maestro di Filodemo, fra la fine del II e l'inizio del I secolo; da Filodemo abbiamo appunto le notizie relative alla sua dottrina. Significativo ch'egli abbia scritto anche di geometria (per la confutazione di Posidonio cfr. PROCLO, *In primum Euclidis elementorum librum*, pp. 15 e 214 segg. Friedlein. Cfr. USENER, *Epic., Index*, s. v.; di recente A. ANGELI-M. COLAIZZO, «Cron. Ere» 1979, P. 47 segg.; cfr. *supra*, p. 295).

6. Probabilmente più giovane di Zenone di Sidone e scolarca dopo di lui; ne abbiamo notizie da STRABONE, XIV, 658, che gli attribuisce a maestro Protarco di Bargylia; da SESTO, *Adv. math.*, VIII, 348, X, 219; *Pyrrh. Hypot.*, III, 137. Importanti le sue polemiche di ordine logico contro Carneade. Cfr. USENER, *Epic., Index*, s. v.

7. Cfr. *supra*, p. 411, nota 1.

8. Orione è noto solo per questa testimonianza; si presume che si tratti di uno scolaro di Zenone di Sidone morto prima di Fedro, giacché probabilmente qui Diogene Laerzio attingeva alla Σύνταξις φιλοσόφων di Filodemo, che doveva fermarsi agli scolari di Zenone già defunti (vi mancano infatti Fedro, Sirone, Patrone, lo stesso Filodemo). Cfr. PHILIPPSON, in *Real-Encycl.*, XVIII,

I (1939), col. 1083.

9. Chi sono i «sofisti»? Si tratta di epicurei eretici, certamente: più discusso il punto se l'operetta di Filodemo, il cui titolo, monco, si vuol restituire da alcuni nella forma Πρὸς τοὺς «σοφιστὰς» si dirigesse contro questi, e se Diogene Laerzio qui dipenda per l'appunto da tale opera (per la questione relativa al titolo dell'operetta filodemea cfr. *supra*, p. 145). È del tutto probabile che la definizione di «sofisti» non abbracci Apollodoro, Zenone ecc., ma si riferisca solo alla parola ἄλλοι, «gli altri», anche se deviazioni dalla dottrina di Epicuro non mancano nell'opera di questi filosofi; i quali per altro sono considerati «insigni», ἐλλόγμοι, da Diogene Laerzio e dalla sua fonte; cfr. PHILIPPSON, in *Real-Encycl.*, XVIII, I (1939), col. 1082. Per il significato di «sofisti» cfr. anche SBORDONE, *Philod. contra [Sophistas]*, p. XII. L'opinione del Bignone, che in Metrodoro «sofisti» fossero detti gli aristotelico-platonici, e che di qui la definizione si sia propagata nella setta di Epicuro (*Arisi, perd.*, II, p. 74) è da prendersi con cautela, come rispondente a quella tesi fondamentale dell'opera del Bignone stesso che oggi va perlomeno fortemente limitata. Cfr. oggi F. LONGO AURICCHIO-A. TEPEDINO GUERRA, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, «Cronache Ercolanesi», XI, 1981, pp. 25-40.

10. Cfr. per la prima parte di questo passo *supra*, p. 518.

11. Polieno proveniva forse da ambiente ciziceno, quell'ambiente di astronomi eudossiani contro cui Epicuro polemizza a più riprese; cfr. in proposito VOGLIANO, *Epic. scr.*, p. 122.

12. VOGLIANO, *ivi*, pp. 117-118 per il commento. Tutto il contesto sembra parlare per l'appunto di questo epicureo, cui si tende ad attribuire oggi la famosa lettera a un fanciullo (*supra*, p. 153) proprio perché anch'essa inserita nello stesso contesto.

13. Per la data e per la questione cfr. *supra*, p. 132.

14. Per queste notizie di incerta esattezza cfr. SBORDONE, *ivi*, p. 139; LIEBICH, *Philod. prag.*, p. 35 segg., con tentativo di ricostruire tutta una fase dei rapporti fra Polieno e Pitocle.

15. Notizie calunniose di valore assai dubbio. La notizia porta solamente un'altra testimonianza a favore dei legami di Polieno con gli ambienti di Cizico.

16. CH. JENSEN, «Abhand., Gesell. Wiss. Gött.», 1933, 3, p. 12 segg., pubblica questo testo con particolare rilievo, affermando di vedere in esso una lettera dello stesso Epicuro. La questione è stata ridimensionata dal PHILIPPSON, «Philol. Wochenschr.», 1934, coll.156-160 l'attribuzione ad Epicuro è assai fragile in quanto affidata alla lettura malcerta di un solo rigo. In particolare per il passo che qui riportiamo il Philippson combatte l'interpretazione dello Jensen, il quale, sulla base della lettura Ἐπιδάυριος e del fatto che l'epiteto era attribuito tradizionale di Asclepio, ha costruito un preteso colloquio fra Epicuro e il dio Asclepio che sarebbe qui riferito da Epicuro stesso (l'interpretazione è accettata dal FESTUGIÈRE, *Épic. et ses dieux*, p. 41, nota 4). La lettura Ἐπιδάυριος è incerta, e tutt'al più, afferma il Philippson, potrebbe trattarsi di un sacerdote di Asclepio (gli epicurei ebbero polemiche con gruppi sacerdotali) e non necessariamente del dio. A parte questo, il passo contiene una presa di posizione per noi importante, assai significativo per valutare i rapporti interni della scuola epicurea; ciò soprattutto se è lecito, e lo è per lo meno in via di ipotesi, integrare, col Jensen, nella forma <Λεόν>τι<ον> il nome di cui non restano che due lettere, pensare cioè che l'epicureo che scrive si riferisca qui all'etèra.

17. Si tratta di Timocrate, per lo Jensen. Nella col. IV infatti il nome di Timocrate appare chiaramente leggibile.

18. Così seguendo FESTUGIÈRE, *Épic. et ses dieux*, p. 41, nota 4 (diversamente JENSEN, *op. cit.*, p. 17: «nach einer Weile», «dopo un certo tempo» dal suo ingresso nella scuola).

19. Le parole π'ρ'ος <τᾶσαν>, <προσταςί>ας poche righe dopo, sono anch'esse in gran parte, e tranne che per pochissimi elementi leggibili, congettura dello Jensen. Se si accetta la congettura, se ne deve dedurre che nella scuola di Epicuro i vari membri assumessero a turno funzioni di «presidenza». Per l'organizzazione interna della scuola DE WITT, «Class. Philol.», 1936, p. 208 segg., e *Epic. a. his philos.*, p. 93 segg.; ma cfr. in proposito *supra*, Introd., p. 64, nota 1.

20. Se poco sopra è da leggersi «Leonzio», qui è certo da vedersi un accenno a Temista, moglie

legittima di Leonteo; tuttavia anche la ricostruzione di γα<μετῆς γυν>α<ὶ>κός è largamente congetturale.

21. Per l'epicureo di questo nome cfr. USENER, *Epic, Index*, s.v.; e oggi INDELLI, *Polistr.*, p. 21.

22. Cfr. per questo passo CRÖNERT, *Kol. u. Mened.*, p. 176.

23. Secondo il testo integrato dal Vogliano. Si tratta di una difesa che Filodemo fa, contro gli epicurei più recenti, degli immediati successori dei καθηγεμόνες; per il commento cfr. SBORDONE, *op. cit.*, p. 131.

24. La testimonianza, è assai più tarda e considera la scuola epicurea ormai nel suo insieme, del tutto al di fuori della vivacità polemica e dell'interesse diretto di Filodemo, come un tutto unico.

EMARCO

DISSERTAZIONI EPISTOLARI SU EMPEDOCLE CONTRO PLATONE - CONTRO ARISTOTELE

PLUTARCO, *Adv. Col.*, 28, 1123 b (22 Krohn).

Che cosa c'è di più ovvio e di più generalmente ammesso che il fatto di travedere e di aver false sensazioni auditive quando si subisca uno stato di delirio e follia, quando la mente soffre e si turbi per cose come «le nerovestite portatrici di fiaccole mi bruciano gli occhi»¹ o «la madre mi afferra con le sue braccia»²? E tuttavia raccogliendo insieme queste cose e molte altre più di queste degne dei poeti tragici, simili a quelle espressioni mostruose di Empedocle di cui essi stessi ridono: «esseri dai piedi striscianti con innumerevoli mani»³ e «esseri nati da vacca con volto umano»⁴, e ogni altra possibile visione o natura straordinaria desunta dai sogni e dai deliri, non dicono essi forse che in tutto questo non c'è alcuna allucinazione né inganno né confusione, ma che si tratta di apparenze veraci, di corpi e forme che giungono a noi dall'ambiente che ci circonda?

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 3, p. 87, 4 Nauck² (23 Krohn).

Forse infatti tu ignori che non pochi si sono pronunciati contro l'astensione dalle carni. Tra i filosofi, i peripatetici e gli stoici e i seguaci di Epicuro son coloro che hanno sviluppato più ampiamente la polemica contro la filosofia di Pitagora e di Empedocle... e di essi esporrò ora le ricerche pratiche e generali relative a questo principio, dopo aver confutato le polemiche mosse in particolare contro la dottrina di Empedocle.

PORFIRIO, *De abstin.*, I, 7-12 (24 Krohn)⁵.

7. I discepoli di Epicuro, come tracciando una lunga genealogia, dicono che gli antichi legislatori, mirando alla comunanza di vita degli uomini e alle loro azioni reciproche, pronunciarono una condanna di empietà contro l'uccisione di un uomo, e posero, per questa, pene non indifferenti; e forse anche una certa parentela naturale degli uomini fra loro, per la somiglianza dell'aspetto e dell'anima, cooperava a impedire che facilmente si uccidesse un essere vivente simile a un qualunque altro di quelli che ci si trovava intorno. Tuttavia la causa principale dell'esser ciò riprovato e condannato come empio stava nel fatto che simili azioni tendono a distruggere la sussistenza stessa della vita. Partendo da tale principio, coloro che si attenevano a tale convinzione per la

sua utilità non erano obbligati da alcun altro movente esteriore, se non quella stessa ragione che li teneva lontani da un'azione del genere, mentre quelli che non riuscivano a raggiungere di ciò piena consapevolezza si astenevano dall'uccidersi con facilità solo per il timore della grande entità delle pene. L'una e l'altra cosa, com'è evidente, accade tuttora: gli uni, avendo ben chiara l'utilità che deriva dalla convinzione di cui si è detto, si attengono ad essa spontaneamente; gli altri non arrivano a rendersene consapevoli, ma agiscono sotto il timore delle minacce della legge, quelle minacce che sono state poste proprio per i più incapaci di valutare veramente l'utilità, dal momento che è la maggior parte degli uomini quella che vive secondo la legge.

Nulla inizialmente fu imposto come legge con la forza delle disposizioni ancor oggi vigenti, né con norme scritte né senza norme scritte: quelli che introdussero certe regole presso la moltitudine erano superiori al popolo per la saggezza dell'anima, non per la forza del corpo né per signoria dispotica; essi conducevano alla riflessione⁶ sull'utilità coloro che già prima avevano avvertito ciò istintivamente, ma poi spesso l'avevano dimenticato, mentre colpivano con la grande entità delle pene gli altri. Non era infatti possibile usare un altro rimedio contro l'ignoranza di ciò ch'è utile, se non il timore delle pene stabilite dalla legge. Anche adesso questo soltanto tiene a freno gli uomini comuni, e impedisce di compiere cose dannose, sia in pubblico che in privato. Se tutti fossero in grado alla stessa maniera di veder bene e di tenere a mente ciò ch'è utile, non avrebbero alcun bisogno delle leggi, ma spontaneamente si asterebbero da ciò ch'è vietato e compirebbero ciò ch'è prescritto. La visione esatta di ciò ch'è utile e di ciò ch'è dannoso sarebbe di per sé sufficiente a causare l'astensione dall'uno, la scelta dell'altro. Ma invece il rigore delle pene è diretto contro coloro che non riescono a vedere da sé spontaneamente ciò ch'è utile; esso costringe infatti a padroneggiare gli impulsi che condurrebbero alle azioni dannose, e obbliga con la forza a compiere ciò che si deve⁷.

I legislatori, inoltre, non esentarono completamente da ogni pena nemmeno l'omicidio involontario: «non solo» per non offrire con ciò, a chi volesse compiere quel misfatto, alcun pretesto di compierlo facendo credere che ciò avvenisse contro la loro stessa volontà; ma anche perché una cosa così importante non rischiasse di esser considerata da poco e di lieve momento, sì che potessero poi in realtà prodursi molti fatti involontari del genere. Anche questo avrebbe recato danno per le stesse ragioni per cui lo reca l'uccidersi a vicenda volontariamente. E, dal momento che le azioni involontarie si verificano nel genere umano parte per cause di instabilità e di negligenza, parte per la nostra trascuratezza e il nostro non tener conto della differenza fra le cose, essi, volendo impedire questa negligenza che ridonda a danno della

moltitudine, non resero del tutto esente da pena neanche l'azione involontaria, ma decisero di dovere in ogni caso distogliere da tale misfatto col timore di punizioni. E credo che il fatto che anche le uccisioni ammesse dalla legge debbano poi essere espiate con atti di purificazione non abbia altra ragione se non che furono proprio i primi legislatori a introdurre saggiamente quest'usanza, per tener lontani il più possibile gli uomini da una simile azione anche se involontaria: gli uomini comuni avevano infatti bisogno che si impedisse loro con i mezzi più diversi di commettere facilmente cose contro l'utile comune. Avendo di ciò una visione d'insieme i primi legislatori non solo stabilirono pene, ma fecero pendere su di loro un'altra paura irrazionale, sancendo per legge che sono impuri coloro che, in qualunque maniera avendo ucciso un uomo, non si sottomettano poi a purificazione

Così anche la parte irrazionale dell'anima, sotto l'effetto dell'educazione nelle sue varie forme, pervenne a una forma stabile di mitezza, dal momento che coloro che originariamente governavano i popoli avevano escogitato mezzi adatti ad addomesticare gli impulsi volti all'irrazionale distruzione; e tra di essi rientra il divieto di uccidersi senza regolare giudizio. Tuttavia, coloro che per primi stabilirono che cosa sia da farsi e che cosa da non farsi non vietarono, ragionevolmente, di uccidere nessuno degli altri animali; riguardo a quelli, infatti, l'utilità spingeva a comportarsi esattamente nel modo opposto. Non era infatti possibile sopravvivere senza tentare di difendersi col nutrirsi reciprocamente. Allora, alcuni fra i più umanitari che vivevano in quel tempo, ricordando come si fossero astenuti dall'uccidere altri proprio al fine della loro stessa conservazione, per l'utilità che derivava da ciò, ebbero cura di ricordare agli altri il beneficio derivato loro dal loro comune modo di nutrirsi, esortandoli ad astenersi dal mangiare il proprio simile e ad osservare così quelle leggi della vita comune che operano in vista della salvezza individuale di ciascuno. Il dividersi in gruppi e l'astenersi dal portare alcuna offesa a quelli che si fossero riuniti nello stesso luogo fu allora utile non solo perché costituiva una prima forma di separazione dagli animali di altra specie, ma perché portava anche a contrapporsi efficacemente a quegli uomini che sopravvenissero con intenzioni aggressive.

Fino a un certo periodo, dunque, si può dire che gli uomini si astennero dall'uccidersi reciprocamente fra simili in quanto ciò tornava a favore del comune uso delle cose necessarie, e offriva utilità nei riguardi delle due cose di cui si è detto. Ma poi, quando un lungo periodo di tempo fu trascorso, e la comune origine era ormai assai lontana, quando la separazione dagli animali di altra specie era ormai un fatto compiuto ed era nato l'uso di trascinare agli altari le vittime, gli uomini raggiunsero a proposito del reciproco nutrimento una convinzione razionale circa ciò ch'è utile, in cambio del ricordo

irrazionale. Allora cercarono di vincolare in forma più sicura quelli che erano proclivi a uccidersi, e che, dimentichi del passato, non davano importanza alle azioni di mutuo soccorso; nell'intento di conseguire ciò, posero leggi che ancor oggi esistono nelle città e nelle nazioni, e il popolo obbedì ad esse volontariamente, perché ormai, nel suo stesso riunirsi a vita comune, aveva raggiunto la coscienza⁹ di ciò ch'è utile. Similmente, collaborò alla sicurezza dal timore il permesso di uccidere senza scrupolo l'animale che arrecasse danno e la possibilità di garantire l'utile comune con la soppressione di quello; fu quindi ragionevole che l'una cosa fosse vietata, l'altra non fosse impedita.

Tuttavia non si può dire che alcuni animali, che non sono pericolosi per la stirpe umana né dannosi per la vita in alcun altro modo, la legge ci abbia permesso di sterminarli del tutto. Nulla fra le cose concesse dalla legge è tale da non poter recar danno se lo si lasci raggiungere una proporzione esagerata, mentre invece, nella misura di quantità in cui lo si osserva attualmente, offre a noi determinate forme di utilità per la nostra vita. Infatti pecore e buoi e ogni specie di questo tipo, in misura moderata, ci offrono determinate utilità per il nostro vitto; se il loro numero comunque raggiungesse un eccesso di abbondanza e arrivasse a misure assai maggiori di quella consueta, essi rovinerebbero la nostra esistenza, parte per la loro forza selvaggia, di cui partecipano per la loro natura a ciò adatta, parte perché ci distruggerebbero tutto ciò che spontaneamente ci produce la terra. La ragione per cui non fu vietato di uccidere gli animali è proprio questa, perché ne restasse solo quella quantità che fosse utile per le nostre necessità, e che fosse anche possibile padroneggiare facilmente. Diversamente vanno le cose riguardo ai leoni, ai lupi e in una parola a tutti quegli animali che chiamiamo feroci, dei quali non c'è nessuna parte che, lasciata sussistere, porti un sollievo alla nostra vita nelle sue necessità; mentre altro è riguardo ai buoi, ai cavalli, alle pecore, a tutti quegli animali che chiamiamo domestici. Perciò noi tendiamo a sterminare gli animali feroci, mentre degli altri uccidiamo solo quelli che oltrepassano la retta misura

Più o meno per tutte queste ragioni si deve ritenere che siano state emanate norme, da parte dei primi legislatori, circa il cibarsi di esseri animati; e quanto poi al divieto di nutrirsi di certe carni, il suo fondamento sta soltanto nel fatto che ciò sia utile o vada contro l'utile. Quelli, quindi, che dicono che a proposito di queste norme di legge tutto il bello e il giusto risiede nelle loro proprie e particolari convinzioni, sono pieni di profonda stoltezza; non così stanno le cose, ma essi compiono molti errori¹⁰ così come anche riguardo ad altre cose utili, circa le cose che apportano salute e altre numerose realtà, in pubblico e in privato. E alcuni di loro non riescono a capire quali siano le disposizioni di leggi veramente utili a tutti, ma, o le trascurano ritenendo che

appartengano alle cose indifferenti¹¹, oppure hanno parere contrario, o credono universalmente utili cose che non lo sono affatto. Per tale ragione si attengono a cose non convenienti, anche se in tali casi riescono a scoprire cose utili per loro o di utilità comune. Circa ciò che riguarda il nutrirsi di esseri viventi e l'ucciderli, presso i più vari popoli le disposizioni furono date secondo le particolarità proprie del paese, né è sempre necessario che tutti le osserviamo, dato che abitiamo in luoghi diversi. Se si fosse riusciti a fare un patto, come con gli uomini, così con gli altri animali, circa il non uccidersi né esserne uccisi senza giudizio legale, la sfera del diritto avrebbe dovuto essere estesa fino a questo limite¹²; e tale estensione sarebbe avvenuta sempre in vista della sicurezza. Ma poiché appartiene alle cose impossibili l'aver comunità di diritto con animali che non partecipano della ragione, e poiché non è stato possibile procurarci in tal modo quell'utilità che viene dalla sicurezza nei confronti di tali esseri animati più di quanto non lo sia stato nei confronti di realtà inanimate, è possibile ottenere tale sicurezza solo da quel permesso legale di ucciderli del quale attualmente disponiamo.

Questa è la dottrina degli Epicurei¹³.

PORFIRIO, *De abstin.*, IV, I segg. (25 Krohn).

...lasciando da parte quelle questioni particolari la cui pretesa di utilità seduce gli edonisti, poiché l'affermazione che nessuno dei sapienti¹⁴ né mai alcun popolo ha respinto tale maniera di nutrirsi¹⁵ porta gli ascoltatori, per ignoranza della vera ricerca, a commettere una gran quantità di azioni ingiuste, ora, nell'intento di confutare queste teorie, cercheremo di respingere le soluzioni di tipo edonistico a queste e ad altre questioni.

PORFIRIO, *ivi*, 5 (26 Krohn).

Passando poi agli altri popoli, quanti fra di essi si sono piegati all'obbedienza alle leggi e alla mitezza e pietà verso gli dèi, sarà chiaro che ciò che si riferisce alla salvezza delle città e al loro utile, se non per tutti in vari casi, è collegato con l'astinenza dalle carni.

PORFIRIO, *ivi*, (27 Krohn).

Ma se coloro che sono preposti alla salvezza delle città e sono garanti per esse del culto degli dèi si astengono dal mangiare carne di animali, come oserà qualcuno dire che quest'uso è contrario all'utile delle città?

PLUTARCO, *De def. orac.*, 420 d (29 Krohn).

Ciò che ho ascoltato dagli epicurei, i quali dicono, contro i dèmoni di cui ha ammesso l'esistenza Empedocle, che questi, essendo falsi e ingannevoli, non è possibile che siano felici e di lunga vita, perché la cattiveria ha in sé grande cecità ed è portata a cadere proprio in quella rovina che vorrebbe evitare, è una sciocchezza.

DIogene di ENOANDA, fr. 33 Grilli (31 Krohn).

...la trasmigrazione. Nel tempo intermedio durante il quale avviene per esse (le anime) la trasmigrazione, la situazione sarà in ogni caso <peggio>re per l'essere che <rive>sta natura <non> umana. Se esse sono, in una maniera <o nell'altra>, se <nza> il corpo, a che scopo ti crei imbarazzi, o piuttosto ne rechi ad esse, <tra>scinando <le e> facendole passare da un essere vivente all'altro e continuando così <per l'eternità>, fino a che non le hai del tutto purificate e <alla fi>ne elevate sino <agli dèi>? Infatti, o <bisogna> ammettere semplicemente che le anime sono immortali di per sé, senza bisogno di gettarle in questo lungo viaggio, per rendere più solenne la finzione circa il destino ultimo, oppure, Empedocle, non potremo prestar fede a qu'este tue trasmigrazioni...¹⁶.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 68, p. 98 Gomperz (32 Krohn).

Er <mar>co similmente dice che la nostra anima gode di <grandi gio>ie per beneficio degli dèi, e nel libro I del *Con <tro Empedo>cle* dice che ad al <cuni è da>ta tr <anquillità>, e <ad altri il con>trario¹⁷.

FILODEMO, *De pietate*, fr. 71, p. 101 Gomperz (33 Krohn).

E <rmar>co... scrisse <un libro> sugli onori da tributarsi agli dèi... dicendo molte cose su Epicuro nell'ultimo libro del *Contro Empedocle*¹⁸.

PROCLO, *In Timaeum*, I, p. 219, 9 segg. Diehl (37 Krohn).

E perciò Timeo dice che i saggi per ogni impresa che intraprendono invocano in qualche modo Dio... Ma, domanda l'epicureo Ermarco, non andremo forse all'infinito se per ogni impresa, per piccola che sia, abbiamo bisogno di una preghiera? Per pregare veramente avremo poi bisogno ancora di un'altra preghiera, e non ci fermeremo mai¹⁹.

CICERONE, *De nat. deor.*, I, 33, 92 (38 Krohn)

Ti sembra che delirino tutti quelli che hanno affermato che la divinità può sussistere anche senza mani e piedi? né vi scuote la considerazione di quale sia la funzione e l'utilità delle membra dell'uomo, sì che potete credere che gli dèi non siano privi di membra alla maniera degli uomini? Ma che bisogno c'è di piedi quando non si deve camminare? delle mani se non si deve afferrare niente? di tutto il resto dell'articolazione delle parti del corpo là dove non c'è nulla di vano, di senza causa, di superfluo? Nessuna arte può imitare la solerzia della natura. La divinità avrà quindi la lingua e non parlerà, i denti, il palato e le fauci per nessun uso, avrà invano quegli organi che la natura foggia nel corpo umano in vista della procreazione, avrà tutti gli organi esterni così come interni, il cuore, i polmoni, il fegato e tutte quelle altre cose che quale bellezza possono avere una volta che non abbiano nessuna funzione? eppure voi volete che tutte queste cose siano nella divinità per ragioni di bellezza!²⁰⁹³. E credendo a questi sogni non solo Epicuro e Metrodoro ed Ermarco se la presero con Pitagora, Platone ed Empedocle, ma non osò forse la stessa

sgualdrinella Leonzio scrivere contro Teofrasto?²¹.

FILODEMO, *De dis*, III, col. XIII, 20 segg., pp. 36-37 Diels (39 Krohn).

Bisogna riflettere che per Ermarco gli dèi respirano ispirando e aspirando; non potremo pensare siffatti esseri viventi, nelle nostre anticipazioni, privi di tale funzione, come non potremmo pensare i pesci non bisognosi dell'acqua né gli uccelli delle ali per volare nell'a<ria>; non di più bisogna pensare che esseri siffatti... essendo assolutamente int<eri in ogni parte>... diversi solo per la loro <immor>talità... <pensare altrimenti sarebbe> stoltezza... bisogna riflette<re che>...²² e dire che non vi è piede²³ o suono secondo misura ritmica che non abbia bisogno di essere accompagnato dal respiro, così come non vi è neve senza bia<nchez>za o fuoco senza calore; e bisogna anche affermare che essi usano della voce nel parlarsi reciprocamente; non li penseremo certo, egli dice, più felici e più liberi se penseremo che non possano pronunciare parole e dialogare gli uni con gli altri, simili a uomini muti. Dal momento che noi godiamo di integrità soltanto se usiamo della voce, bisognerebbe dire che gli dèi non hanno integrità, oppure che non sono simili a noi, poiché né noi né loro possiamo <altrimenti> in alcun modo emettere suoni, e ciò sarebbe del tutto stolto; tanto più che il discorrere insieme con altri buoni simili a sé è fonte di piacere indicibile. E, per Zeus, bisogna ben credere inoltre che la lingua ch'essi parlano è la greca o una simile ad essa, e che emettano le voci chiare ed esatte al massimo come in Grecia tutti i sag<gi, in quanto sa>ggi, si dice che usino dizioni non molto differenti fra loro nei loro modi. Sappiamo che chi diviene sapiente prende ad usare la lingua greca soltanto, giacché pur essendovi una varietà di <dia>let<ti>²⁴ usati comunemente per i rapporti reciproci, tale lingua ha il più largo uso non solo per le città greche, ma <per tutta la terra> (?)... essa deriva dagli dèi, in quanto generati all'inizio di tutte le cose²⁵.

DA ALTRE OPERE

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XLIV (I, p. 77 segg. Sudhaus; 41 Krohn; p. 135 segg. Longo).

<Ma> ora passiamo a quest'altro punto, che cioè noi non riterremmo arte la retorica sofistica, mentre sarebbero in contrasto con noi su questo punto i fondatori della nostra setta... Esporrò anche questo punto, per chiarire tutto l'argomento con le argomentazioni stesse di Zenone²⁶. Epicuro, nel *Della retorica*, parla ampiamente di scuole di retorica e... delle capacità che da tale insegnamento derivano...²⁷ ma anche Er<mar>co, in una <let>tera a Teofida²⁸ scritta sotto l'arcontato di Menecle²⁹, mostra di avere la stessa opinione. Era avvenuto infatti che Alessino, nello scritto *Sull'educazione*³⁰,

avesse <conda>nnato i maestri di retorica per le loro molte ricerche vane, per esempio quelle circa lo stile della dizione e l'esercizio della memoria (perché, per esempio, si chiedono come mai Omero usi il termine <συμ>βέβηκε in versi che cominciano ἄστρα δὲ προβέβηκεν³¹ e altre cose del genere; o anche per le loro ricerche di analoghe difficoltà pres <so Eur>ipide)³²; e, nel riassumere l'anzidetta argomentazione e nel portare esempi ancora aggiungendo altre cose, fosse poi passato a lodare il <discorso> dialet<tico>³³... dicendo: «<si> potrebbe tuttavia dimostrare che essi cercano di fare discorsi intorno a molte cose di carattere esteriore, ma utili, quali possono anche essere oggetto della ricerca del filo<sofo>; e che, se non li conducono in base a conoscenze scientifiche, è pur sempre <possibile> che il giudizio dei retori si compia secondo regole di ragionevole <conge>ttura». Queste sono dunque le vacuità di Alessino nel suo discorso su questi argomenti; a cui egli (Ermarco) controbatte: «Quanto al fatto che parlino circa soggetti utili, se dobbiamo identificare questi con mezzi per procurarsi guadagno, con questioni relative alla ricchezza, quella che dice è una completa follia». E ancora, denunciando la follia propria di tale affermazione, continua: «se invece egli si vuol riferire con ciò a soggetti tali quali quelli di cui consta...³⁴in ciò <non può esservi?> errore né grande né <pic>colo. Concediamo pure che, per la loro non abitudine a simili argomenti, i saggi e i giusti si trovino ingannati in tutti i casi in cui si tratti di agire di fronte al popolo, di aver processi contro <nemici>, di difendersi da sicofanti o da giura<menti> e <testimon>ianze false; ma è preferibile perdere molto denaro o un terreno, ridendosi del <giud>ice ed <evi>tando perfettamente nella propria disposizione di spirito i più grandi timori, piuttosto che vincere tutte le cause e trovarsi <sempre> a <lottare> per <que>stioni di questo tipo, senza riuscire a liberarsi dai timori. <I filosofi> vietano dunque in ogni caso a chi è sag<gio> di esercitare attività giudiziaria e di av<ere esp>erienza di arte retorica, e lo esortano a rif<uggire> da chi fa sfoggio di discorsi presentandoli come u<tili> per la vita, mentre in realtà non fa che esercitare l'arte retorica del tutto a vuoto³⁵. E dopo aver dimostrato che non è ammissibile che si lodi <l'atti>vità dei <maestri di> retorica come coloro che insegnerebbero a portar consiglio nelle assemblee³⁶, <aggiun>gendo ancora a tutto questo un discorso adatto anche a questa parte della trattazione, conclude confutando <Alessino> in questa forma: che poi, <dice>, sia da <ammi>rare che fa professione di retorica perché saprebbe esercitare util<mente> l'attività poli<tica>, è discorso che non si regge in piedi neanche sotto questo aspetto: potremmo a questo modo con<cepi>re anche cuochi o mercanti che sanno fare utilmente i loro affari: ma è certo che la capacità di deliberare in questi campi verte intorno a questioni che non <si risolvono> per mezzo di discorsi, così come si potrebbe dire che le questioni che riguardano la <sap>ienza sono risolte solo dalla

«filoso» fia, e così come d'altro canto potremmo dire per arti come quella del fal«egna» me o del «fab»bro — nessuna di queste attività ha il minimo bisogno dell'«insegn»amento di un «retore»...³⁷. E così si può dire che anche un uomo rozzo e del tutto ignaro di lettere, oltre che del tutto «ines»perto di artifici retorici, potrebbe esser capace di escogitare espedienti utili al popolo e di esporli ad esso «chiar»amente. Quanto poi al discorso (di Alessino) che alcuni discorsi retorici «raggiungono» una conclusione non con metodo «scienti»fico ma per via di «esperienza» e congettura, come si deve infine esso intendere? non bisogna infatti pensare ch'egli voglia dire che tali discorsi, riguardo alla loro formulazione verbale, non contengono sillogismi dialettici; questo non si verifica infatti per alcuni di essi, ma per «tut»ti; a parte il fatto che poi questo tipo di procedimento piace a lui anche troppo; egli infatti rimprovera a «Eu»bulide³⁸ di disprezzare i di scorsi che non contengono sillogismi; «dice» che anche senza «questi» noi possiamo apprendere le cose». — Abbiamo esposto queste argomentazioni verbalmente pensando che qualcuno potrebbe gradire questo riferimento, non ignorando comunque che sembrano essere state scritte per un altro assunto rispetto a quello iniziale.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XXI (I, p. 120, 10 segg. Sudhaus; p. 215 Longo; 42 Krohn)³⁹.

e questo, che cioè quelli che professano retorica sofistica non «compi»ono la stessa attività dei retori pratici e politici... lo spiega anche Ermarco con le parole che già abbiamo riferite.

FILODEMO, *De rhet., Hypomn.*, II, p. 247 Sudhaus (43 Krohn).

Ma alla re«tor»ica dei sofisti non acc«ade» di divenir retorica politica in quanto retorica, né al puro retore di esser anche un «pol»itico, in quanto è retore, né al p«olitico di» essere retore, com'è chiaro da ciò che scrissero «Epi»curo nel *Della retorica*, Me«trod»oro nel libro I del *Dei poemi*, Ermarco sotto l'arcontato di Menele in u«na» lettera a Teofida.

FILODEMO, *De rhet.*, II, col. XXXV (I, p. 141 Sudhaus; pp. 264-265 Longo; 44 Krohn).

...e quelli conoscono il metodo senza aver avuto alcun insegnamento da altri, ed essi stessi spontaneamente sanno esprimersi e sono consapevoli di determinati metodi in base ai quali pro«cedere» da sé e accedere alle questioni singole, in grado di poter dire ambedue le cose. Perciò non potrebbero esser sospettati di esser forniti di istruzione: sono «uomini illetterati» dice E«picuro», e «rozzi» dice Ermarco, poiché l'apprendimento è un atto mentale⁴⁰.
AMBROGIO, *Epist.* LXIII, 19, P.L. XVI, col. 1246 (48 Krohn).

Egli dice dunque a gran voce, come asserisce Ermarco⁴¹, che non il gran bere e il nutrirsi riccamente e la ricca prole o i molti rapporti con donne, e neanche il godere di pasti con pesci in abbondanza e altri cibi siffatti che si

preparano in vista di splendidi banchetti, sono le cose che rendono la vita felice, ma il discutere con sobrietà⁴².

STOBEO, Fior, IV, 51, 30, p. 1073 Hense (51 Krohn).

Di Ermarco: ben disprezzabile è la morte: si vanifica ogni agire quando venga meno la capacità di subire.

Sent. Vat. XXXVI (54 Krohn).

La vita di Epicuro, paragonata a quella di altri, sembrerebbe quasi una leggenda per la sua mitezza e la sua autosufficienza.

FILODEMO, *De ira*, col. XLV, 12 segg., p. 90 Wilke (55 Krohn)⁴³.

Che egli (il sapiente) si adirerà, <non sembra> r<es>p<in>to neanche da Ermarco, ma <solo di un'ira breve (?)>⁴⁴; sì che c'è da meravigliarsi che quelli che vogliono esser interpreti dei loro libri, tralasciando le cose dette in precedenza, e attenendosi solo alla conseguenza, ne deducano che quegli uomini (Epicuro, Metrodoro, Ermarco) ritengono che il saggio possa adirarsi.

FILODEMO, *De oeconomia*, col. XXIV, p. 68 Jensen (56 Krohn).

Per dire più propriamente, le cessioni ad amici o a persone non sgradite sembrano ad alcuni detrazioni e diminuzioni della propria sostanza, mentre, come dice Ermarco, le cure che si prendono uomini siffatti sono ancora più utili che non le cure dei propri terreni e sono tesori assolutamente sicuri di fronte alle vicissitudini della sorte. Bisogna talvolta gettar via qualcosa di ciò ch'è proprio, così come coloro che seminano la terra; azioni dalle quali — parliamo infatti degli uomini — avviene di poter trarre molti e svariati frutti⁴⁵.

FILODEMO, *De adulatione*, pap. ined. 1675, col. X, 3 segg. (57 Krohn).

Perché alcuni adulatori adulano fortemente e nello stesso tempo offendono amaramente quelli che adulano? La causa principale di ciò la spi<ega> Ermarco. «Chi conduce u<na vi>ta senza turbamento» egli dice «e non è afflitto da grandi dolori, disprezza con tutte le sue forze quelli che si trovano in di<fficoltà> gli uni a causa degli altri; chi si occupa di politica infatti soffre» e poi aggiunge: «li si evita per il nostro gran dissentire da loro su molti punti, odiando soprattutto» il loro dare grandissima importanza ai doni e agli onori... E riguardo agli adulatori: «essi offendono amaramente quegli stessi che adulano, per quel tanto di disgustoso che c'è nei loro costumi, ma sono costretti ad adularli fortemente per poter così profittare dei beni della loro <men>sa»...⁴⁶

STOBEO, *Flor.*, IV, 34, 66, IV, p. 845 Hense (58 Krohn).

Di Ermarco⁴⁷. Senza sicuri confini è la vita di ognuno, ed erra in preda alle vicende senza aver in sé niente di certo; la speranza dà audacia agli animi; nessun mortale sa esattamente dove lo porti il futuro; la divinità guida i mortali attraverso tutti i pericoli. Spesso alla buona fortuna spira contro un'aura cattiva.

1. CALLIMACO, fr. 387 Schneider (di dubbia attribuzione).

2. EURIPIDE, *Iphig. Taur.*, 288-290.

3. 31 B 60 DIELS-KRANZ.

4. 31 B 61 DIELS-KRANZ.

5. Prima intuizione dell'appartenenza a Ermarco di questi passi di Porfirio in J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über die Frommigkeit*, Berlin, 1866; ma il Bernays parla anche, e soprattutto, dei capp. 49-54 del *De abst.*, a proposito dei quali cfr. *supra*, p. 450 (refutazione di ciò in KROHN, *Hermarchos*, p. 4 segg.). In ogni caso, anche dove Porfirio, come nei capp. 7-12, attinge con ogni probabilità a Ermarco, lo fa non testualmente e con liberi rifacimenti verbali, come attesta il linguaggio più tardo (cfr. DIELS, *Philod. Ueber die Götter III*, p. 50, nota I; KROHN, *Hermarchos*, p. 5). A proposito di questo passo cfr. recentemente TH. COLE, *Democritus and the sources of Greek Anthropology*, p. 71 segg.; G. SASSO, «La Cultura» 1977, p. 141 segg.; poi in *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, 1979. GOLDSCHMIDT, *Doctr. Epic. droit*, pp. 287-297, dà di tutto il passo una traduzione con ampio corredo di note.

6. porfirio usa il termine epicureo ἐπιλογισμός.

7. Può darsi che tutta la successiva trattazione dell'origine e del primo svolgimento del genere umano, incentrata intorno al tema del nutrimento reciproco degli animali, sia da riferirsi alle *Dissertazioni su Empedocle*, e si inserisca nella generale opposizione a questo, opposizione, in questo caso, al suo vegetarianismo pitagorizzante. Ma non è improbabile che anche in questo caso attraverso Empedocle si intendesse cogliere qualche bersaglio più vicino; BIGNONE, *Arist. perd.*, II, p. 282 segg., pensa a una polemica con Teofrasto. Si potrebbe pensare anche a Senocrate, il quale, nella massima «non uccidere ciò che è simile per natura» (τὶ ὁμογενές), comprendeva gli animali non ragionevoli: cfr. lo stesso Porfirio, *De abst.*, IV, 22 = Senocrate, fr. 98 Heinze).

8. Congettura di Hercher (συνιδόντες) contro il συνειδότες del testo. GOLDSCHMIDT, *Doctr. Epic. droit*, p. 292, ricorda che συνόρν è parola epicurea.

9. Non c'è qui συνειδῆσις, ma αἰσθησις, che in questo luogo ha lo stesso valore.

10. Testo incerto; <ἄλλοι> ἄλλα, Abresch, <ἄλλοι> πολλα, SHOREY; cfr. KROHN, *Herm.*, *ad loc.*

11. Eco di dottrine stoiche; che peraltro può già trovarsi in Ermarco stesso.

12. Questo passo potrebbe chiarire il significato di *Mass. cap. XXXII*, cfr. *supra*; senza che, con il KROHN, sia poi necessario attribuire le ultime *Massime capitali* a Ermarco.

13. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 282 segg., come si diceva sopra, ha interpretato tutto questo brano in funzione antiteofmstea: prima Epicuro poi la sua scuola sarebbero in polemica con Teofrasto per la sua teoria di una comunanza di diritto fra uomini e animali (tema poi trattato, e risolto in senso negativo, anche da Crisippo, *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 367 segg.); Porfirio ci riporta le argomentazioni di Teofrasto confortate da esempi storici e queste di Ermarco che, come dimostra soprattutto l'ultima parte, fanno leva anch'esse, in risposta polemica, su considerazioni di ordine storico.

14. Seguendo il testo emendato dal Reiske.

15. Cioè il nutrirsi di carni. Il Krohn ha inserito i due brani, questo e il seguente, nella sua raccolta, per la polemica che contengono contro gli «edonisti», letteralmente «i corrotti dai piaceri» (ὕπὸ τῶν ἡδονῶν δεδρασμένοι).

16. Per queste teorie empedoclee cfr. 31 A 31, B 115 segg. Diels-Kranz.

17. L'«Ermarco» iniziale è legittima restituzione del Gomperz. Si segue per il resto la restituzione del PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 369; diversamente DIELS, *Doxogr.*, p. 127, seguito dal Krohn.

18. Cfr. PHILIPPSON, «Hermes», 1921, p. 370; il quale nel testo lacunosissimo legge ancora: «e afferma che questi non fu irretito da false opinioni». Cfr. ancora un accenno a Epicuro in *De pietate*, fr. 82, p. 112 Gomperz (34 Krohn); e per altri accenni CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 24, nota 136 (35 Krohn).

19. Cfr., per la traduzione del passo (in cui la parola ὁρμή è ambigua, insieme «impresa» e «impulso») FESTUGIÈRE, *Proclus, Comm. sur le Timée*, II, 2, p. 39 e nota I.

20. Cfr. anche *supra*, p. 380. La dottrina dell'antropomorfismo divino, impostata già con chiarezza da Epicuro, sembra fosse perseguitata da Ermarco fino alla pedanteria di minute deduzioni, cfr. il seguente brano filodemeo.

21. Per questa notizia su Leonzio cfr. anche FILODEMO, *Voll. Herc.*² I, f. 149 (p. 102 Us.); PLINIO, *Nat. Hist.*, praef. 29; TEONE, *Progygnasm.*, 230, *Rh. Gr.*, II, p. III Spengel.

22. Integrazioni del DIELS, in un testo assai lacunoso.

23. Ci si riferisce alla prosodia con le sue misure ritmiche.

24. Parola incerta (<διαλ> ἐκ <των>). Integrazioni ancora del DIELS.

25. Le integrazioni sempre del DIELS sono qui assai ampie, e del tutto *exempli gratia*. Il senso generale comunque sembra abbastanza chiaramente accertato. Cfr. per questo brano USENER, *Epicurea*, p. 239.

26. Di Sidone, il maestro di cui Filodemo riporta la dottrina.

27. Cfr. *supra*, p. 285 segg.

28. Il personaggio non è noto. Per l'epistolario di Ermarco, in relazione a questo passo, cfr. TH. GOMPERZ, «Zeitschr. f. Oesterr. Gymnasien», 1865, p. 825.

29. Nel 283/282.

30. La restituzione è di H. v. ARNIM, *Ein Bruchstück des Alexinos*, «Hermes», XXVIII, 1893, pp. 65-72. Sulla scorta del Gomperz, *loc. cit.*, il Sudhaus legge qui ancora 'Ἀλλέξ<ιδος>' e lascia in stato frammentario il titolo dell'opera, mentre la ricostruzione Περί ἀγωγῆς si presenta in realtà assai agevole. Ma, nota il v. Arnim, non conosciamo un Alessi scrittore di prosa, ed è del tutto inverosimile che il passo possa riferirsi al comico Alessi. È assai plausibile pensare al megarico Alessino, allievo di Ebulide, al cui proposito cfr. DIOGENE LAERZIO, II, 109, e SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, IX (= *phys.* I), 109.

31. così v. ARNIM, «Hermes», 1893, p. 67, accettato dal KROHN, *Herm.*, *ad loc.* Diversamente SUDHAUS, *Philod. d. rhet.*, I, p. 79. Il riferimento è a *Il.*, X, v. 252.

32. Anche qui si segue il testo del v. Arnim, ἀποριῶν ζητήματα.

33. Così v. Arnim; il quale tenta una ricostruzione delle argomentazioni di Alessino nel loro passaggio dal biasimo iniziale dei maestri di retorica a una loro moderata lode. Diversa, ma meno convincente per la non individuazione del bersaglio polemico di Ermarco, la ricostruzione del Sudhaus, *loc. cit.*

34. Lunga lacuna nel testo.

35. Si segue anche qui la ricostruzione del v. Arnim; non molto diversa comunque su questo punto quella del Sudhaus. Lacunoso nel testo dato dalla Longo Auricchio, p. 141.

36. Συμβουλευέιν non richiede necessariamente, per avere il significato di «portar consiglio nelle assemblee», il δήμοις congetturato dal Sudhaus; cfr. invece v. Arnim, δη <λῶς> α <ς> («avendo dimostrato»).

37. Testo lacunosissimo, di cui il v. Arnim ha tentato una integrazione; cfr. invece SUDHAUS, *Philod. rhet.*, I, pp. 83-84, ove esso compare senza integrazioni. Cfr. anche LONGO AURICCHIO, pp. 144-145.

38. Il discorso, secondo il v. Arnim (diversamente il Sudhaus) si riferisce ancora tutto ad Alessino: si tratterebbe del riferimento di una polemica fra Alessino e il suo maestro Ebulide, megarico; DIOGENE LAERZIO, II, 108; SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, VII (= *log.* I), 13. L'ipotesi è accolta da P. NATORP, *Eubulides*, in *Real-Encycl.*, VI, 1 (1907), col. 870. Nel testo del SUDHAUS, *op. cit.*, I, p. 85, il rimprovero figura come mosso a Ebulide da Ermarco stesso; ma ciò dipende sempre dal fatto che Sudhaus non individua esattamente il primo bersaglio della polemica di Ermarco.

39. Di seguito, un passo relativo a Metrodoro, cfr. *supra*, p. 527.

40. Di significato estremamente incerto. Sembra che Filodemo si riferisca nuovamente alla questione già più volte dibattuta degli inesperti capaci di parlare senza bisogno di insegnamento retorico.

41. «Demarchus», nel testo di Ambrogio; ma, sia corruzione testuale sia errore di Ambrogio

stesso, il riferimento è con ogni probabilità a Ermarco. Cfr. USENER, *Epicurea*, p. XLIII.

42. Cfr. *Ep. ad Men.*, 132.

43. Di seguito a un passo riguardante Metrodoro, cfr. *supra*, p. 534.

44. Congetture del PHILIPPSON, «Rh. Mus.», 1916, p. 457.

45. Per questo brano, che nella raccolta del Krohn è dato incompleto, cfr. BIGNONE, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1924, p. 145 segg., che lo mette a paragone con DIOGENE LAERZIO, X, 120.

46. In base a letture del Vogliano, integrazioni del Diels; cfr. KROHN, *Herm.*, *ad loc.*

47. Il nome di Ermarco è ricostruito dal BRINKMANN, «Rh. Mus.», 1916, p. 582. Cfr. ancora BIGNONE, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1924, p. 167 segg.

COLOTE₁

COME NON SIA POSSIBILE VIVERE SECONDO I PRINCIPI DEGLI ALTRI FILOSOFI.

PLUTARCO, *Adv. Colotem*, I, 1107 d-e.

Colote, cui Epicuro soleva dare i vezzeggiativi di Colotino e Colotuccio, ... scrisse un libro intitolato *Come non sia possibile vivere secondo i principi degli altri filosofi*; ed esso è dedicato al re Tolomeo².

ivi, I, 1108 e - 1109 a.

...il libro prende inizio da Democrito³... Rimprovera a costui dapprima di aver creato confusione nel vivere con l'aver affermato che ciascuna delle cose non è definibile di preferenza in un modo o in un altro, sì che il sofista Protagora polemizzò con questo suo detto e scrisse contro di lui molte cose ragionevoli. Ma non so se Colote, sognando, sbagliò circa l'espressione di quell'uomo, nella quale vediamo distinto il qualcosa (δέν) dal nulla (μηδέν) e il primo indica il corpo, il secondo il vuoto, intendendo che anche questo abbia una sua particolare natura e sussistenza⁴. Chi ritiene, invece, che «nulla sia piuttosto definibile in una forma o in un'altra» si deve attenere proprio a un principio epicureo, e precisamente a quello secondo cui «tutte le rappresentazioni che abbiamo dalla facoltà immaginativa sono ugualmente vere»⁵.

ivi, 8, 1110 e.

Forse solo su questo punto sentenziò quel grand'uomo, «medico di altri che di per sé brulica di piaghe»?⁶ no certo; soprattutto nel secondo dei suoi rimproveri mostrò di non capire che, allo stesso tempo che secondo Democrito, dichiara impossibile vivere anche secondo Epicuro. Dice infatti che il principio di Democrito secondo cui il colore, il dolce, <ogni> composto in una parola, è per convenzione, <mentre secondo verità sono solo il vuoto> e gli atomi, è <in contrasto> con le sensazioni⁷, e che colui che si attenga a tale principio e lo applichi non potrà nemmeno pensare di sé stesso che è un uomo o che vive. A questo discorso io non avrei nulla da obiettare, ma solo da far notare che questi principi sono tanto inseparabili dalle dottrine di Epicuro quanto essi dicono che la forma e il peso sono inseparabili dagli atomi⁸.

ivi, 10, 1111 f.

Ma Colote, come se parlasse con un re ignaro di lettere, attacca anche

Empedocle che «spira»⁹ la stessa cosa:

«ti dirò altro ancora: non vi è in realtà nascita di alcuno dei mortali, né vi è rovinosa sorte di morte:

v'è solo mistione e mutamento di ciò che si mischia, il che, agli occhi degli uomini, appare come nascita¹⁰».

Non vedo in che cosa tutto questo possa andar contro, in relazione al problema del vivere, a gente che ritiene non esservi genesi dal non essere né distruzione di ciò che è, ma che chiama nascita l'incontro reciproco di alcune cose che sono e morte la loro separazione.

ivi, II, 1112 c segg.

Come dunque essi possono ancora ammettere¹¹ che ci sia una «natura», un'«anima», un «essere vivente»? così come ammettono che vi siano giuramento, preghiera, sacrificio, venerazione, cioè a discorsi e parole, e in apparenza, e per pretesto, e per puro nome, mentre, con i loro principi e le loro dottrine, negano queste stesse cose. Ma se essi stessi sono i primi a chiamare «natura» ciò ch'è nato e «genesì» ciò che si è generato, così come si potrebbe usare l'espressione legname per i legni, sinfonia per gli accordi, quale ragione mai questi può avere di fare a Empedocle domande di questo tipo: «perché ci roviniamo, dice, a provvedere a noi stessi, e a correre dietro a determinate cose, e a prenderci cura di altri, dal momento che non esistiamo noi stessi, né esistono le cose di cui ci serviamo?». Ma su, fatti coraggio, Colotuccio caro: nulla ti vieta di prenderti cura di te stesso, purché tu avverta che «la natura di Colote» non è altro per te che lo stesso Colote...¹².

ivi, 1113 d-e.

Dal momento che Empedocle dice: «nessun uomo sapiente, con anima profetica, direbbe che gli uomini mentre vivono — ciò essi chiamano “vita” — allora veramente sono, e li toccano il bene e il male, mentre, prima che il composto si formi o dopo che si è dissolto, non sono più»¹³, queste parole non sono di uno che neghi resistenza di esseri viventi o la loro nascita, sono piuttosto di uno che crede che vi sia chi ancora non è nato e chi già è morto! Ma non è questa l'accusa di Colote: Colote dice che in realtà per Empedocle non può darsi la possibilità che noi, esseri umani, subiamo malattie e riceviamo ferite¹⁴.

ivi, 13, 1113 e segg.

Se Colote, in seguito a Democrito, intese colpire Parmenide, io, passando oltre, ho fatto precedere le accuse mosse a Empedocle, dal momento che esse mi sembravano riallacciarsi più conseguentemente alle precedenti accuse; ma prendiamo ora in esame Parmenide. Quanto a quei turpi sofismi che questi

avrebbe detto secondo Colote, bisogna dire che peraltro quell'uomo, con essi, non ha reso l'amicizia meno illustre, né l'amore del piacere più protervo, né ha distrutto ciò che porta al bene e ciò ch'è di per sé degno d'onore, né ha sconvolto le credenze relative agli dèi: per aver detto che tutte le cose sono l'Uno, non vedo come ci abbia impedito il vivere... Ma Parmenide non ha soppresso né il fuoco, né l'acqua, né il precipizio¹⁵, né le città abitate dell'Europa e dell'Asia, come dice Colote; egli invece immagina un certo cosmo, mischiando gli elementi, la luce e le tenebre, e con questi e per mezzo di questi costruisce i fenomeni... Comportandosi da sicofante nei termini, e attaccando il discorso di Parmenide non con argomenti di fatto ma con pure parole, Colote dice semplicisticamente che col suo porre tutta la realtà come Uno Parmenide ha distrutto tutte le cose.

ivi, 14, 1115 a segg.

Esaminiamo prima di tutto la precisione e la dottrina di questo filosofo, che afferma che ai principi di Platone furono fedeli Aristotele, Senocrate, Teofrasto e tutti i Peripatetici!¹⁶ Ma in qual luogo inabitato della terra ti trovavi a scrivere il tuo libro, per non aver potuto riscontrare le trattazioni di costoro nell'atto di stendere le tue accuse, e non aver potuto prendere in mano né il *De caelo* o il *De anima* di Aristotele, né il *Contro i fisici* di Teofrasto, né, di Eraclide, lo *Zoroastro*, il *Delle cose che sono nell'Ade*, il *Delle aporie della fisica*, né il *Dell'anima* di Dicearco? libri tutti nei quali tali autori dissentono da Platone sui punti più importanti e capitali della fisica e polemizzano nella loro trattazione con lui...

ivi, 15, 1115 c.

«Ma Platone dice che i cavalli che noi vediamo sono vanamente <creduti> veri cavalli e gli uomini veri <uomini>»¹⁷. E dove mai negli scritti di Platone trovò nascosta questa asserzione Colote?

ivi, 17, 1116 d.

Ma, poiché da Parmenide siamo passati a Socrate, bisogna riprendere <il discorso intorno a Socrate stesso>¹⁸; ora, Colote fa l'ultimo sforzo e, dopo aver raccontato che Cherefonte riportò da Delfi l'oracolo intorno a Socrate che tutti conosciamo, dice: «tralasciamo la storia di Cherefonte, essendo racconto del tutto sofistico e banale»; è banale dunque Platone per aver raccolto e trascritto l'oracolo...

ivi, 18, 1117 d.

E inoltre Colote, dopo aver avanzato circa le sensazioni proposizioni sagge e belle del tipo di queste: «portiamo a noi vivande, e non erba; e i fiumi

quando son grandi li traversiamo con le barche, quando sono transitabili a guado coi piedi», ha aggiunto ancora: «ma tu ti sei dato da fare intorno a discorsi millantatori, o Socrate: e altre cose hai dette dialogando con coloro in cui ti imbattevi, altre e diverse cose hai praticate». E come possono essere millantatori i discorsi di Socrate, che diceva di non sapere niente, ma di apprendere sempre e di cercare il vero?

ivi, 1117 f segg.

A lui per primo si rivolgano quelle domande stesse: com'è che mangia pane e non erba, dal momento che è adatto a questo cibo; e perché avvolge il mantello attorno al proprio corpo e non attorno, poniamo, a una colonna, pur essendo convinto in maniera irreversibile che il mantello non è il mantello e il pane non è il pane¹⁹.

ivi, 20, 1118 c segg.

Intorno a cose del genere Colote ci offrirà poi di nuovo motivo di parlare, giacché egli muove a molti le stesse accuse. Ma quanto al fatto che irride ampiamente e schernisce Socrate perché questi, cercando sciocamente che cosa sia l'uomo, egli dice, mostra di non conoscere neanche <se stesso>²⁰, è chiaro che a lui non è mai capitato di condurre una simile ricerca. Eraclito dice: «ho esaminato me stesso» come a significare che compie con ciò un'azione grande e solenne²¹; e il più divino dei motti iscritti nel tempio di Delfi sembra essere quello che dice: «conosci te stesso». Ma tutto ciò sembra ridicolo a Colote.

...Socrate, «uomo sofista e millantatore».

ivi, 22, 1119 c-d.

Dopo Socrate e Platone attacca Stilpone... fa una scenata tragica a Stilpone, e lo accusa di rendere impossibile la vita, per il fatto che afferma non potersi predicare una cosa di un'altra: «come potremo vivere se non potremo dire di un uomo ch'è buono o che è stratega, ma solamente che l'uomo è uomo e lo stratega è stratega, né che i cavalli sono infiniti o la città è munita ma solo che i cavalli sono cavalli, gli infiniti sono infiniti e così via?». Ma perché l'uomo dovrebbe vivere peggio in questo modo?... non, o Colote, il non poter dire che l'uomo è buono o i cavalli sono infiniti è cosa pericolosa, ma il non dire né credere che il dio è dio, come voi fate...²².

ivi, 24, 1120 c segg.

Passando dunque dagli antichi ai più recenti, ecco che Colote si volge ai filosofi suoi contemporanei, senza fare peraltro il nome di nessuno²³; eppure avrebbe dovuto anche con questi polemizzare chiamandoli col loro nome, o

non farlo neppure con gli antichi. Ma il fatto che abbia tante volte sotto la penna i nomi di Socrate e di Platone e di Parmenide evidentemente non vuol dire che egli sapesse prender le sue misure per considerazione di rispetto; quel rispetto in realtà non seppe darlo ai migliori, ma mostra solo di aver paura dei viventi. Per primi, suppongo, intende attaccare i Cirenaici, in secondo luogo gli Accademici della scuola di Arcesilao. Questi ultimi eran coloro che confutavano ogni cosa; gli altri, riconoscendo di avere in sé affezioni e rappresentazioni, non ritenevano tuttavia che da queste potesse derivare una sufficiente sicurezza per affermare alcunché di stabile intorno alle cose, e, come in un assedio, ritirandosi dalle cose esterne, si rinchiudevano sulle loro affezioni, ammettendo l'«appare», non affermando <mai> l'«è» circa le cose esterne. Per cui Colote afferma che essi non possono vivere né servirsi di alcuna cosa; e quindi, schernendoli, «costoro» dice «affermano che non esiste né uomo, né cavallo, né muro, mentre essi stessi, nel loro agire, si identificano coi muri, coi cavalli, con gli uomini stessi»....

ivi, 1121 f segg.

Quanto all'opinione di Arcesilao, che in quel periodo fu il più amato fra i filosofi, essa appare aver grandemente rattristato l'epicureo: dice che egli, senza portare alcuna opinione propria, ha dato l'impressione di <dire grandi novità>²⁴ e si è acquistato fama presso uomini ignoranti, valendosi delle sua varia cultura ed erudizione...

ivi, 28, 1122 f - 1123 a.

«Ma è impossibile non assentire a ciò ch'è evidente; ed è ancora più assurdo il non affermare né negare ciò che è in genere ritenuto certo che non il semplice negarlo». Ma chi è mai che sconvolge ciò che si ha comunemente per certo e si oppone all'evidenza? sono coloro che negano la divinazione, e dicono che non esiste provvidenza degli dèi, e che il sole e la luna non sono esseri dotati di anima²⁵.

ivi, 29, 1124 b.

La dottrina della sospensione del giudizio non è dunque, come ritiene Colote, una favola né una ricerca di «giovinastri audaci e protervi».

ivi, 30, 1124 d.

Quindi, come coloro che hanno compiuto un misfatto verso gli dèi, denunciando egli stesso le sue colpe, alla fine del libro dice che «coloro che hanno disposto leggi e tradizioni legittime e hanno stabilito che le città siano rette da re o soggette a governo hanno procurato alla vita grande sicurezza e pace e ne hanno allontanato le perturbazioni; se qualcuno intenderà

distruggere tutto ciò, ci ridurremo di nuovo a vita ferina, e gli uomini imbattendosi fra loro per poco non si mangeranno l'un l'altro». Questo disse Colote con queste stesse espressioni verbali, ma non giustamente né secondo verità...²⁶.

CONTRO I MITI DI PLATONE (?)²⁷.

PROCLO, *In Platonis rempublicam*, II, p. 105 Kroll.

L'epicureo Colote rimprovera a Platone il fatto che, lasciata da parte la verità scientifica, fa la sua trattazione in forma di mito, raccontando favole come un poeta e non ragionando in forma dimostrativa come uno scienziato; lo rimprovera anche di essere caduto in contraddizione con se stesso perché, nel proemio di questa trattazione, biasima ingiuriosamente i poeti per aver foggiate storie orripilanti per gli ascoltatori circa le cose che sono nell'Ade, e tali da ingenerare in loro terrore della morte, mentre poi alla fine anch'egli si trova a tramutare la sua musa filosofica in mitologia intorno alle cose dell'Ade: la voragine che là si spalanca, e gli ignei crudeli giudici del signore di là, e il Tartaro e tutte le altre cose del genere, egli dice, quale iperbole dei tragici si lasciano indietro? in terzo luogo, di necessità miti siffatti sono della più grande inutilità: sono inadeguati per il volgo, perché questo neanche sa comprenderli, sono superflui per i saggi che non hanno bisogno di simili timori per agire più rettamente; non sapendo dunque neanche dire per chi siano scritti, rivelano soltanto una vana predilezione per le loro rappresentazioni mitologiche.

ivi, II, p. 109, 8 segg., Kroll.

Ma alcuni dicono che il padre di questo mito non è Er, ma Zoroastro, e trascrivono il tutto come se vi fosse proprio questo nome, come l'epicureo Colote che già prima abbiamo ricordato²⁸.

ivi, p. III, 6 segg., Kroll.

poiché Colote dice insulsaggini in verità²⁹ circa tale espressione e biasima l'esordio di tale narrazione come infantile per i nomi di Alcino e di «forte» (ἄλκιος) posti l'uno accanto all'altro, giustamente Porfirio lo ha attaccato come ignaro di ogni grazia oratoria e sofistica e di ogni musa attica, nello stesso tempo rimproverandogli il fatto che il suo maestro lo chiamasse Colotuccio...

ivi, p. 113, 6 segg.

Quanto a quelli che sembrano esser morti e poi rivivono, fra molti altri degli antichi che ne fecero indagine c'è anche Democrito, il fisico, nei suoi scritti *Sull'Ade*³⁰. E quel mirabile Colote, nemico di Platone, essendo un epicureo, non avrebbe dovuto ignorare le dottrine di quello che fu il maestro

degli epicurei stessi, né chiedersi, nella sua ignoranza, come sia possibile che un morto torni a vivere.

ivi, p. 116, 19 segg.

Dal momento che Colote si chiede come poté avvenire che il corpo di Er non si corrompesse né si imputridisse in tanti giorni in assenza dell'anima...

ivi, p. 121, 19 segg.

Se poi c'è qualcuno che muove contro questo discorso l'accusa che mai in altri luoghi ci furono altri che si facessero nunzi di cose così oscure a noi, ma solo quest'uomo, chiunque egli possa essere... sembra evidente — sia Colote siano altri a criticare il mito con tali argomenti — che costoro ignorano come in molti luoghi della terra vi siano e vi possano essere per il futuro annunziatori di cose divine, inafferrabili a noi con la sensazione³¹.

MACROBIO, *In Somn. Scipionis*, I, 2, 1 segg.

Ma prima ancora di pensare al commento delle parole stesse del *Sogno*, occorre spiegare da qual genere di uomini Tullio rammenti esser stato deriso il mito platonico, oppure tema di poter subire la stessa derisione. Infatti con queste parole non si vuole alludere al volgo ignorante, ma a un genere di uomini ignari sì del vero ma sotto maschera di sapienza; gente di cui si sapeva che aveva letto quelle pagine con la specifica intenzione di criticarle. Diremo dunque chi, secondo il riferimento di Cicerone stesso, siano coloro che hanno sventatamente esercitato una critica contro un sì grande filosofo, chi per giunta ci abbia tramandata, scritta, la loro accusa, infine che cosa occorra — per quella parte almeno ch'è necessaria alla nostra trattazione — rispondere alle accuse in sua difesa. Una volta tolta ogni forza ad esse — né ciò è difficile a farsi — sarà anche annientato tutto ciò che il morso del livore ha mai emesso o possa emettere contro la stessa opinione di Cicerone riguardo al *Sogno di Scipione*. Tutta la setta degli epicurei, che sempre devia dal vero in virtù di un uguale errare e che sempre ritiene degno di derisione ciò che in realtà non conosce, derise quel sacro libro³² e le realtà più auguste e solenni della natura stessa; Colote poi, che si distingueva particolarmente fra i discepoli di Epicuro per la sua petulanza, raccolse anche in un libro tutti quegli acidi sofismi che erano stati formulati in proposito. Ma tutte le sue altre ingiuste riprensioni dobbiamo qui lasciarle da parte se non si riferiscono al *Sogno*, intorno al quale verte il nostro discorso; mentre dovremo occuparci di quella calunnia che, se non sarà fatta scoppiare, continuerà a pesare insieme sia su Cicerone sia su Platone. Egli dice che un filosofo non avrebbe dovuto architettare un racconto mitico, perché a chi professa l'insegnamento del vero non si addice alcun genere di finzione. «E perché», dice, «se tu hai inteso insegnarci la vera scienza

delle cose celesti e di ciò che attende le anime nell'aldilà, non hai provveduto a ciò semplicemente esponendocela, ma hai fatto sì che un personaggio fittizio, un avvenimento di stranezza cervellotica, una scena composta tutta a base di finzioni appositamente ricercate contaminassero di menzogne la stessa soglia della verità ch'è oggetto della ricerca?». E poiché queste accuse, pur lanciate contro lo Er di Platone, si rivolgono anche a turbare la pace del nostro Africano che sogna — l'uno e l'altro personaggio è stato scelto per un'argomentazione specifica, e si tratta in ambedue i casi di un personaggio tale da esser ritenuto atto a rivelare determinate cose — si opponga dunque resistenza a chi ci assale, si confuti chi ci accusa a casaccio³³.

DIogene di ENOANDA, fr. 5-6, col. I-III, Grilli.

Eraclito di Efeso dice che l'elemento primo è il fuoco, Talete l'acqua, Diogene di Apollonia e Anassimene l'aria, Empedocle di Agrigento il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra, Anassagora di Clazomene le omeomerie di tutte le cose, gli stoici la materia e il dio. Democrito di Abdera diceva che lo sono gli atomi, e aveva ragione; ma poiché prese qualche abbaglio a proposito di questi, sarà ripreso nelle nostre dottrine. Ora, noi criticheremo tutti costoro non perché siamo presi da passione polemica nei loro riguardi, ma perché vogliamo salvare la verità. E per prima cosa attaccheremo Eraclito, giacché è il primo nella nostra serie. A torto, Eraclito, tu dici che il fuoco è l'elemento primo. Non è indistruttibile infatti perché vediamo che perisce, né è capace di generare le cose...³⁴.

ivi, fr. 6, coll. I-II, Grilli.

Democrito errò in maniera indegna di lui dicendo che solo gli atomi sono secondo verità, tra le cose che sono, e tutto il resto per convenzione. Secondo il tuo discorso, oDemocrito, non sole non sapremmo come trovare il vero, ma nemmeno come vivere, poiché non staremmo in guardia dal fuoco, o dalla strage...³⁵.

CONTRO IL LISIDE DI PLATONE (p. 165, 14 segg. Crönert)³⁶.

T IV, 10 d. ...il suo <no arre> ca piacere (?)³⁷. Ma tutta la nostra scuola è dell'avviso di dare importanza ai suoni solo quando rispondono all'evidenza; e quindi <non> è di tale opinione, né approva ciò che costui <dic> e³⁸.

10 e. ...Confutiamolo dunque sui punti particolari circa i poeti; e in quanto, in certo modo, viene a dire che il tipo di conoscenza proprio dei buoni poeti³⁹ è una conoscenza evidente dal punto di vista teorico...

10 f. ...<crede di poter (?)> chiamare questo un buon poeta... Ma non perciò esso arriva all'esattezza: nel suo opinare qualcosa intorno a ima certa realtà, si è sempre di necessità espresso irrazionalmente...⁴⁰

T VI, 12 a. ...a quelli che passeggiano nella Stoa Pecile⁴¹, i quali dicono che a confutare Menedemo⁴² non è stato sufficiente chiamarlo sciocco, stolto, da poco e vano. Ma, quanto a quelle sciocchezze che afferma (?) Zenone⁴³, che, per esempio, fra le altre cose il saggio dovrà anche saper giocare a palla e cuocersi le lenticchie⁴⁴, in realtà egli pure sembra, nel suo discorrere di varie cose, condividerle, per Apollo!...

«Dice che solo il saggio sarà capace di cuocersi il suo 12 b. piatto di lenticchie (?)» in modo tale che gli procuri piacere al gusto. Neanche Menedemo, dunque, ebbe un'opinione sensata a questo proposito. Guarda un po', O Menedemo, di non credere anche che per questo il saggio possa vivere senza dolore e felicemente!...⁴⁵.

«A chi mi dica che Zenone» afferma che il saggio può 12 c. farsi un piatto di lenticchie del tutto sufficiente al suo godimento, ma non così Menedemo, dirò che ciò non è vero: essi sono entrambi della stessa opinione. Nè mi meraviglierei — anche se può sembrare alquanto grossolano a dirsi — che tutti e due, supponendo che il saggio sappia cuocere le lenticchie, non supponessero anche che sappia prepararle lavandole, e accendere il fuoco coi carboni, e fare anche opere servili di altro tipo ...

CONTROL'EUTIDEMODI PLATONE (p. 169, 19 segg., Crönert)⁴⁶.

...al deliberare rettamente e utilmente sull'azione T v, 9 a. consegue il vivere felicemente. Chi trascura questo modo di agire, anche se gli accada per caso di comportarsi spontaneamente con saggezza...⁴⁷ Se essi, infatti, vogliono dimostrare che non per via di raziocinio, ma in forma spontanea, i saggi «compiono (?)» ciò ch'è loro proprio..., noi, invece, affermiamo che ciò non avviene affatto in virtù della spontaneità...

10 c. E non è solo Platone a comportarsi così: anche tutti gli altri che hanno filosofato sulla natura, in tutti gli scritti di cui abbiamo parlato, si sono mostrati pieni di vanagloria, e non della più irrilevante... Dei filosofi a noi contemporanei, quelli che hanno letto il mio scritto *Contro il Liside di Platone* non hanno saputo dire niente di più che questo, che Platone è troppo grande per esser colpito da questi attacchi...

TVII, II b-d. Dico che egli afferma tali cose, ma non in forma coerente alla ragione, né in maniera tale da riuscire a negare il fatto che la ricchezza e altre cose del genere ci giovano⁴⁸...

...Ed essi, (i saggi?), anche se siano poveri, hanno la proprietà di essere ricchi, non certo la più banale fra tutte le possibili. Che bisogno c'è di avere ancora di più?...⁴⁹.

...Se tu vorrai seguirmi, o Menedemo, le cose di cui ho trattato nel mio discorso, secondo le argomentazioni che sono andato svolgendo or ora, a te a

tuo fratello saranno molto utili⁵⁰...

1. Per notizie su Colote cfr. già *supra*, p. 69 segg.; e WESTMAN, *Plutarchus gegen Kolotes*, p. 26 segg. Per l'opera relativa ai precedenti filosofi, che si inquadra in una corrente e ha altri esempi nella scuola epicurea e altrove, cfr. ancora WESTMAN, *ivi*, p. 93; CONCOLINO MANCINI, «Cron. Ercol.», 1976, p. 61 segg.

2. Filadelfo, come già con ragione notava, contro la supposizione del Susemihl che si trattasse del Filopatore, il CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 13. Cfr. Westman, *Plut. geg. Kol.*, pp. 41 e 93: ci porta verso la metà del III secolo a. C. (cioè al regno del Filadelfo, 285-247) la polemica contro Arcesilao che lo scritto di Colote conteneva. Poteva trattarsi di una sorta di protrettico per convincere il re a occuparsi di studi filosofici, o di una difesa contro calunnie esercitate presso il re a carico degli epicurei.

3. Per la successione con cui i filosofi dovevano esser trattati nello scritto di Colote cfr. WESTMAN, *Plut. geg. Kol.*, pp. 43-44, che propone: Democrito - Parmenide - Empedocle - Socrate - Platone - Stilpone - i Cirenaici - Arcesilao. A parte la curiosa posizione iniziale di Democrito, l'ordine cronologico era per lo più rispettato.

4. Cfr. DEMOCRITO, 68 A 37, A 49, B 156 Dieis-Kranz.

5. Cfr. *supra*, p. 297 segg.

6. EURIPIDE, fr. 1086 Nauck².

7. DEMOCRITO, 68 A 49, B 125 Diels-Kranz. Il testo di Plutarco è integrato dal Wytttenbach; più ampie le integrazioni del Westman, «ἀπασάν» davanti a σύγκρισιν e poi «ἀναίρειν τὰ φαινόμενα» davanti a αἰσθήσεσι, che darebbe il significato «sopprime l'evidenza delle sensazioni»; mentre «ἀντειρημένον», «in contrasto», è proposta del De Lacy.

8. Cfr. *supra*, p. 318. In generale per il commento a questi rimproveri mossi da Colote a Democrito cfr. WESTMAN, *Plut. geg. Kol.*, p. 46 segg.

9. Colote usa con evidente scherno l'espressione πνέοντος, come parlando di un oracolo ispirato.

10. Cfr. il fr. 31 B 8 Diels-Kranz. In questo passo empedocleo Colote ha frainteso, volutamente o no, l'espressione φύσις οὐδενὸς ἔστιν πάντων θνητῶν, cfr. v. ARNIM, in *Real-Encycl.*, XI (1922), col. 1122; WESTMAN, *Plut. geg. Kol.*, p. 55 segg.

11. Dopo, cioè, aver avanzato una teoria di tipo meccanicistico; cfr., per il passo 1112 b-c che non si riferisce al solo Colote ma ad Epicuro ed epicurei, *supra*, p. 331.

12. Cfr. ancora WESTMAN, *Pl. g. Kol.*, p. 55 segg.: Colote avrebbe dato a torto valore realistico, nei versi di Empedocle, a un'espressione perifrastica con la parola φύσις ch'è comune nella lingua greca.

13. 31 B 15 Diels-Kranz.

14. Cioè, secondo Colote, negando che gli uomini esistano e possano nascere e venire all'essere, Empedocle avrebbe di necessità negato ogni loro ulteriore possibilità di subire alcunché, per esempio mali e ferite. Son deduzioni che Colote traeva a *fortiori* dalle sue argomentazioni.

15. Cfr. per questo LUCREZIO, *De rer. nat.*, IV, 507 segg. («nisi credere sensibus ausis - praecipitesque lonos vitare, etc.»). Quanto all'attacco contro il monismo eleatico, è interessante il riscontro con FILODEMO, *De rhet.*, II, p. 169 Sudh.: «οὐδὲ κατὰ Παρ' ἡμῶν ἐν ἰδίῳ καὶ αἱ Μέλισσον ἐν τε τὸ πᾶν λέγον» τας εἶναι καὶ διὰ τὸ «τας» αἰς «θησ»εις ψευδεις ἡγεῖσθαι», «né secondo Parmenide e Melisso, i quali dicono che l'uno è il tutto, perché (credono) menzognere tutte le sensazioni». Cfr. anche l'esposizione dossografica di CICERONE, *De nat. deor.*, I, 10, 25 segg., in particolare II, 28. Ancora WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 52 segg.

16. Cfr., per la discussione sul termine «peripatetici», WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 69 segg.: è certo che non solo Aristotele, Senocrate, Eraclide Pontico potevano a ragione esser tutti considerati

ugualmente discepoli di Platone, ma che accademico era considerato dalla tradizione dossografica anche Teofrasto (cfr. DIOGENE LAERZIO, V, 36); tuttavia il contesto dà ragione di ritenere che qui Colote si rivolgesse insieme anche contro la scuola di Aristotele, cioè quelli che noi chiamiamo peripatetici.

17. Integrazioni del Reiske e del Madvig. Il passo è importante: è la prima e unica polemica epicurea che conosciamo rivolta espressamente contro la dottrina delle idee, in senso gnoseologico e teoretico. Cfr. WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, pp. 67 segg., 101 segg.

18. Integr. Pohlenz. Il disprezzo di Colote per la storia dell'oracolo delfico, a lui nota attraverso Platone, è dovuta in parte al generale disprezzo epicureo per la mantica, in parte al fatto che l'oracolo proclamò Socrate «il più sapiente degli uomini», mentre tale per Colote non può essere che Epicuro. Ancora WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 60 segg.

19. Colote attribuiva dunque a Socrate una posizione radicalmente scettica nei riguardi della sensazione, e considerava «millanteria» il suo preteso disprezzo dell'esperienza sensibile. Anche qui il WESTMAN, *op. cit.*, p. 62, si chiede a ragione se il Socrate di Colote non sia semplicemente il Socrate del *Teeteio* platonico, che distingue fra sensazione ed ἐπιστήμη (151 e segg.) e conclude che la sensazione non può mai essere scienza (186 e); cfr. le parole usate da PLUTARCO, *Adv. Col.*, 1118 a-b (τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβεῖς οὐδ' ἀσφαλῆς πρὸς πίστιν, «le sensazioni) come non esatte né di sicura credibilità»). Si potrebbe aggiungere però che, a parte la presentazione di Platone, Colote si trovava di fronte la presentazione di Socrate fatta da Arcesilao, tendente a mettere in rilievo il carattere scetticizzante dell'insegnamento socratico molto più di quanto non avesse fatto lo stesso Platone; Arcesilao amava, sappiamo, presentarsi quale un novello Socrate (cfr. in proposito CICERONE, *De fin.*, II, 1, 2; DIOGENE LAERZIO, IV, 32; e H. v. ARNIM, *Arkesilaos*, in *Real-Encycl.*, II (1895), coll. 1164-1168, in part. 1165).

20. Integrazione Pohlenz, accettata dal Westman (cfr. anche *Plut. g. Kol.*, p. 66, nota 1).

21. 22 B 101 Diels-Kranz. Quanto al rimprovero a Socrate per la sua domanda circa l'essenza dell'uomo, essa si può meglio spiegare tenendo conto del fatto che l'epicureo trova la questione già risolta nella definizione datane da Epicuro, fr. 310 Us., *supra*, p. 345; questa è del tutto esauriente in proposito. Cfr. WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 65 segg.

22. È un attacco abbastanza preciso contro la teoria megarica della predicazione. Per i possibili precedenti in Epicuro stesso cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 27: dell'opera *Contro i Megarici* citata non sappiamo comunque niente. Anche Metrodoro attaccava presumibilmente i megarici nel suo *Contro i dialettici*, cfr. *supra*, p. 105, nota 5.

23. CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 13, ritiene che vi fossero anche attacchi ai cinici nell'opera di Colote; ma questo non si ricava dal testo di Plutarco, almeno a proposito di questa polemica tutta condotta sul terreno della gnoseologia e della logica.

2. Colote usa qui neologismi bizzarri come τοιχοῦσθαι, ἀνθρωποῦσθαι, ossia «essere affetti da impressioni di muri, uomini ecc. in modo tale da diventare in certo modo muri, uomini ecc.»; neologismi formati nell'esempio del γλυκaineσθαι usato dai Cirenaici per «provare la sensazione del dolce», quindi in certo modo «diventare dolci».

24. «ἁνοτομίας» è integrazione del Reiske accettata dal Pohlenz (respinta però dal WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 77, nota 2).

25. Polemica senza quartiere condotta da Colote contro la ἐποχή, la sospensione del giudizio nell'Accademia scetticizzante. Cfr. ancora WESTMAN, *op. cit.*, p. 76 segg.

26. Cfr. J. KAERST, *Geschichte der Hellenismus*, Berlin 1917, 2ª ed., p. 98, nota 4: è questa l'attestazione di una teoria epicurea del «bellum omnium contra omnes» come anteriore alla società organizzata. Nuove considerazioni su questa linea oggi in GOLDSCHMIDT, *Doctr. Épic, droit*, pp. 17-18. Cfr. ancora WESTMAN, *op. cit.*, pp. 84-85, il quale esclude che in questa difesa della legge debba vedersi polemica anticinica.

27. Per il titolo dell'opera che doveva contenere le accuse a Platone di procedimento mitologizzante, antiscientifico, cfr. CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 12; ma si tratta naturalmente di

semplici proposte. Da vedersi in proposito anche P. BOYANCE, *Étude sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936., p. 47; WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, pp. 103-104.

28. F. BOLL, in REITZENSTEIN, *Theophostos bei Epikur und Lukrez*, Heidelberg 1924, p. 39, nota 1, vede qui un'attestazione della coscienza che già gli epicurei avrebbero avuto delle influenze orientali, zoroastriane, su Platone. Cfr. anche BIGNONE, in *Mélanges Boisacq*, I, p. 104. Ma vedi il ridimensionamento di questa tesi in WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, pp. 37-38.

29. ὅτω, Kroll; cfr. invece lo οὕτω, «così», dell'Usener.

30. 68 B I Diels-Kranz.

31. Si tratta evidentemente di uno scherno di Colote sulla base del fatto che il solo Er sarebbe tornato a parlarci dell'ai di là. Cfr. del resto come Macrobio, all'inizio del passo riportato qui subito *infra*, noti che Cicerone «preferì, per evitare ogni appiglio alla sciocca riprensione, rappresentare Scipione che si sveglia per narrare piuttosto che farlo veramente risuscitare». (*In Somn. Scipionis*, I, 1, 9). Un confronto fra la trattazione di Proclo e quella di Macrobio in WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 36 (ccn accenno anche alla trattazione analoga, ma ancor più breve e senza preciso riferimento a Colote, in FAVONIO EULOGIO, *Disputatio de Somnio Scipionis*, p. 1, 5 segg. Holder).

32. La *Repubblica* di Platone; della quale peraltro Macrobio si preoccupa in forma indiretta, soprattutto per scagionare Cicerone dalle possibili accuse che potrebbero dedursi da un attacco al mito di Er. Per il confronto fra la testimonianza di Macrobio e quella, più accurata, di Proclo cfr. ancora WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 35 segg.

33. In sostanza l'argomento capitale di Colote contro Platone sembra essere l'accusa di esercitare la παιδεία attraverso miti, cioè in forma non scientifica, non depurata da elementi irrazionali.

34. Vi è a questo punto una parte estremamente lacunosa. L'esposizione dossografica di Diogene richiama quella di CICERONE, *De nat. deor.*, I, 10, 23 segg.; ma potrebbe dipendere specificamente dallo stesso Colote, come dimostra ancor meglio il brano da noi riportato di seguito.

35. Il «non poter vivere» e l'accusa di carattere gnoseologico, contro cioè un tipo di gnoseologia che toglie validità alla ἐνάργεια delle sensazioni, ci riporta a Colote. Cfr. BIGNONE, *Arist. perd.*, I, p. 19, note 1-2.

36. Di questo frammento papiraceo il CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 7, poi p. 163, ha dato due successivi tentativi di edizione. Colote tratta qui presumibilmente della poesia, con riferimento a Lys. 213 e: se far poesia sia una occupazione, ἐπιτή'ευμα, conveniente (fr. 1), che cosa sia buona poesia (fr. 2-4), che cosa sia il poeta, ecc.; ancora CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 8 segg. La prima parte del papiro in nostro possesso (CRÖNERT, *ivi*, pp. 163-164) è troppo lacunosa per poter essere tradotta. Cfr. anche WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 31 segg.

37. Cfr. p. 6, mentre altrove (p. 165) la frase è lasciata senza integrazione.

38. Anche qui lettura diversa a p. 6, ma il significato è chiaro: Colote applica alla letteratura, alla poesia, il concetto di ἐνάργεια, e afferma che gli epicurei apprezzano il «suono» letterario e poetico, i versi, la dizione letteraria, solo se risponda a criteri di chiarezza e perspicuità.

39. π'ερί' secondo il CRÖNERT, *ad loc.* («in quanto dice circa i buoni poeti»); ma nulla vieta che si tratti di un π'αρά' da collegare a γ(νω)ρίζωμ' <ε> ν'ον'.

40. La esattezza, ἀκριβεία, è termine specifico per la scienza e la conoscenza scientifica (cfr. già, per Aristotele, JAEGER, *Aristoteles*, p. 90 e altrove).

41. A questo punto l'argomentazione sembra del tutto lasciar da parte Platone e rivolgersi contro i cinici; cfr. CRÖNERT, *loc. cit.*, e WESTMAN, *Pl. g. Kol.*, p. 33.

42. Per l'identificazione dell'immediato avversario, Menedemo, allievo lampsaceno di Colote passato poi alla scuola cinica, cfr. CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 10.

43. ἐπιφέρει, p. 7; ma cfr. εὐημερεῖ, p. 166.

44. Sul motivo del cuocere lenticchie, cinico nella sua origine, cfr. *Stoic. Vet. Fragm.*, III, 709 a, e altrove. Le notizie su cui qui ironizza Colote devono esser tratte dalla *Repubblica* di Zenone di Cizio. Incertezze nel testo: αὐλεῖν, p. 7, è stato poi sostituito dal Crönert con ποιεῖν.

45. Tentativo forse di Colote di riconquistare l'antico allievo, col metterlo in guardia contro l'ideale di vita dei cinici. Cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 119, per la presenza di questa polemica già presumibilmente in Epicuro. Quanto agli accenni a Zenone stoico, si tenga presente l'origine cinica di questo filosofo, il carattere cinicizzante della *Repubblica* zenoniana; Colote non conduce ancora una polemica contro la Stoa in stretti termini, anche se forse è eccessivo affermare (DE LACY, «Trans. Amer. Journ. Philol.», 1948, p. 14) che nel primo *Kêpos* è assente ogni traccia di polemica con la Stoa. Cfr. *supra*, p. 132 nota 1.

46. Per questo scritto cfr. WESTMAN, *Plut. g. Kol.*, p. 33 segg. È certamente seguente a quello sul *Liside*, che vi è citato; possiamo dirne ben poco, se non che il contenuto ne è violentemente polemico. Si direbbe che Colote ha fatto di Platone in particolare il suo costante bersaglio.

47. La prima parte non è leggibile. Nella polemica contro l'identificazione platonica di σοφία ed εὐτυχία, sono leggibili solo le parole di Platone riportate nel testo, *Euthyd.*, 279 d. Cfr. CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 178.

48. Il senso qui torna passabilmente chiaro dopo una parte molto incerta; sembra che qui Colote si rivolga contro le affermazioni di Socrate in *Euthyd.* 281 a, a proposito della ricchezza. CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 171, suppone che in precedenza Colote trattasse il problema se la sapienza sia insegnabile, polemizzando contro *Euthyd.*, 282 c.

49. Probabile esaltazione della vita epicurea.

50. Circa questo fratello di Menedemo (che fa supporre che almeno due fossero gli allievi che Colote cercava di riconquistare alla scuola di Epicuro) cfr. le supposizioni del CRÖNERT, *Kol. u. Men.*, p. 172.

POLISTRATO

Essi (= gli animali) «conoscono» tutte queste cose singolarmente **fr. 1.** prese, ma non le comprendono: non sanno che cosa sia sano o malsano, che cosa sia giovevole o non giove«vole»... Anch'essi, qualcuno potrebbe dirci, possiedono **2.** queste facoltà; ma non al modo nostro...

essi non possono «argomentare?» per conseguenze, «né **3.** in base a in» dizi, né per un altro procedimento basandosi sulla stessa causa... sì che non è loro possibile esercitare «sufficiente» cautela per non incidere in un male, né ricordare «il pass»ato in maniera tale da non trovarsi più a ricadere **4 a.** negli stessi mali, né procacciarsi ciò ch'è giovevole, se non nei limiti «che lo insegni loro la stessa natura»²...

...«pur non essendo tormentati da vane paure (?)» gli **5 b.** altri animali non meno peggio di noi riescono a sfuggire «ai mali?» anche se non hanno opinioni tradizionali su ciò ch'è santo e ciò ch'è empio, se non hanno alcuna esperienza **6 a.** di sogni e prodigi e cose di questo tipo — cose che non comprendono con il ragionamento, col quale peraltro neanche noi «spesso siamo capaci di riconoscere le cose dannose e di evitarle (?)»³. Necessariamente a noi e ad essi conseguiranno quindi gli stessi accidenti.

6 b. ...è ridicolo, dal momento che quelli non sanno niente di presagi e auspici, e non conoscono che cosa sia il bello o il turpe, o in ogni caso non lo capiscono, per il fatto che **7 a.** non partecipano della facoltà di ragionare, o almeno non di una ragione simile alla nostra, «il supporre, che alcuni fanno, che per questo anche per noi presagi e auspici non abbiano alcun valore (?)»⁴.

7 b. ...«E altrettanto ridicolo è⁵ che (la mantica) si neghi facendo argomentazioni sillogistiche e induttive», o esercitando in qualche altro modo la dialettica⁶, e argomentando, come quelli fanno, che a noi e ad essi avvengono gli stessi fenomeni, con comportamento da sciocchi, da gente cioè che costruisce il suo ragionamento sulla base della fiducia **8 a.** prestata ad altri, a chi non sa dedurre rettamente le conseguenze, non sulla base di una cr«edenza» propria o di coloro che sanno rettamente «argomen»tare...

8 b. «rifiutando l'argomentare per dimostrazioni»⁷ (ricordiamo?) che, se saremo saggi, non saremo più tormentati da un solo di essi, e che bisogna attendere ad acquistare la saggezza...

9 b. «L'uomo non può con sillogismi o induzioni»⁸ dissolvere il timore e

l'angustia dall' <anima>, ritenendo che questa sia l'opera della saggezza: sopprimere lo stolto turbamento che proviene dai sogni e dai segni premonitori e in generale da tutto il resto che vanamente ci agita; il che non può avvenire **col. 1 a.** senza che colui che ricerca sappia che le cose che ci arrecano tale turbamento sono false⁹...

<Essi dicono che dobbiamo> solo occuparci della nostra **b.** salute; se uno è sano, infatti, non gli avviene più di esser tormentato da ciò che ora lo tormenta. Mi dirai: «ma io sotto questo, e lo voglio, e mi adopero a procurarmelo per mezzo delle mie azioni. Ma non dici nulla circa il modo con **II a.** cui sarà possibile ch'io arrivi a ciò; d'altronde è chiaro a tutti, anche a un cieco, che quando io sia risanato non avrò più bisogno di alcuna di queste cose»¹⁰. Ora, chiunque giustamente riderebbe di un uomo siffatto...

<Discorsi del genere o simili> a questi **II** non concludono **II b.** niente; ma vedrai come coloro che si esercitano nella dialettica in questa forma per primi siano pieni di superstizioni nel loro agire; e se, baldanzosi, oseranno agire in coerenza con i loro discorsi, si troveranno poi irretiti in pentimenti **III a.** e paure, come si racconta di quell'uomo che uccise il serpente nel tempio: dicono che, essendogli occorsa poi una contrarietà, a scopo propiziatorio offrisse un serpente d'oro e facesse sacrifici...

È invece proprio della verità essere sempre in ogni **III b.** luogo coerente a se stessa e mai esposta a smentita, come lo è invece la menzogna: essa ha sempre prove sicure circa ciascun fatto. Perciò tutto ciò che si dica senza dimostrare **IV a.** se è possibile o no che in natura sussistano tali forze quali si narra tradizionalmente, o se sia la divinità a compiere tutto per suo volere, è vano. Infatti, o è necessario che i di <fe>tti di questa debbano, per natura, trovarsi di riflesso **IV b.** nella realtà stessa¹²... <oppure che tutto si compia?> indipendentemente dalla <cau>salità che da essa deriva e dalla volontà stessa (degli dèi); oppure bisogna arrivare alla conclusione che le cose si verifichino ora in un modo ora nell'altro. Non è possibile far ricerche intorno a queste questioni intrecciando sillogismi e ragionamenti induttivi, né spacciando belle argomentazioni né <mettendo insieme> in **V a.** altro modo <affermazioni> (?)¹³... ma coltivando la scienza della natura e <ricer>cando le cause di tutte le cose... **V b.** <senza di ciò non è possibile> comprendere niente né della natura né della volontà di questa (= della divinità), né della natura nostra: solo esercitando rettamente la scienza della natura è possibile comprendere la verità delle cose. Solo così, infatti, è dato comprendere che cosa sia possibile e che cosa impossibile delle cose che sono per sé¹⁴, che sono **VI a.** in <pot>enza, che sono in <at>to o in qualsiasi altra forma; fino a che punto possano <sus>sistere, e possano o non possano realizzarsi; e analogamente le menzogne pertinenti a ciò ch'eraccontano i mi <ti o che> si tram<andano> nelle opinioni

del volgo o che si dicano vanamente da parte di chiunque...

«La scienza della natura, che ci fa» «com» pre«ndere» tu «tti vi b. i fatti di ordine fi» sico¹⁵, sopprime ogni timore e ogni vana angustia e così pure tutte le altre affezioni dell' anima, tutte quelle che si verificano in occasione di vane e false opinioni; ed essa sola¹⁶ può procurare una vita libera, una volta che vii a. l'anima sia rinfrancata da tutte quelle ragioni che possono procurare turbamento e sia dissolta da essa ogni ignoranza, inganno o falsa opinione; il che è poi il fine della vita ot«tima» ...¹⁷.

«coloro che attendono alla scienza della natura non devono vii b. prestar fede a coloro che»¹⁸ non si preoccupano della «ver»ità e dell'accordo con le loro stesse affezioni, e ironizzano sul prossimo in base alla loro vana opinione; ma devono valersi di una coerente liber«tà di par»ola¹⁹ e di una ricerca volta viii a. alla verità; e parlare intorno a ogni cosa senza tracotanza²⁰, compiendo così l'opera della vera filosofia ed essendo consci di ciò in sé stessi. Ma si «distin»guerà meglio ciò che sia una proposizione verace esaminando le dottrine degli altri filosofi...

21...Gli uni, già nelle argomentazioni che usano, giungono, viii b. per mezzo di sillogismi e ragionamenti induttivi, a conclusioni di cui non si valgono poi nella vita e cui non sono coerenti²²; gli altri costruiscono una serie variopinta di chiacchiere per acquistarsi la benevolenza del prossimo e portarlo, con l'inganno, ad assentire alle loro convinzioni e per esercitare sul volgo attrazione; chiacchiere che non tendono certo all'«educ»azione, né al vivere me«glio» né per essi stessi né per gli ascoltatori.

ix b.²³...la nostra natura stessa tende a questo fi«ne»: senza tali cose, infatti, tutto il resto ha solo la realtà di un espediente, mentre queste veramente ci riguardano, e si riferiscono al vivere bene; e, liberandoci dalle affezioni che turbano il nostro pensiero, possiamo giungere così a una vita

x a. serena, e priva di dolore, e fatta veramente per noi. Ciò avviene soltanto se, come già si è detto, comprendiamo la natura delle cose così com'è, in base a una retta scienza della natura, e la possibilità, che in essa risiede, che ce ne conseguano affezioni a noi appropriate o ostili, e qual«i desiderisiano» secondo natura «e quali» no²⁴...

x b. «Ma poiché gli avversari cercano di confutare le nostre» affer«mazioni, seconde le quali si verificano» molte buone azioni e giovevoli²⁵, e riguardo a ciò che prima si è detto si comportano con grande spavalderia oppure con vana superstizione, e commettono molti altri e vari errori nelle azioni

xi a. concernenti il vivere, nessuno di essi riesce a dimostrare ciò. Noi invece, attenendoci al piacere, siamo testimoni a noi stessi del fatto che possiamo sfuggire (al dolore) valendoci delle norme che prima abbiamo «indica» te²⁶...

xī b....Nella loro vita, schiavi nell'anima di molti affanni, si prendono cura, come si è detto, del cattivo <esercizio retorico (?)>²⁷ o di opinioni ingannevoli dalle quali, per il loro assalto, deriva la tempesta²⁸; quelli poi che si sono accinti a parlare di queste cose solo allo scopo di colpire xīi a. l'opinione del prossimo, non hanno volto i loro discorsi al fine della loro tranquillità di spirito, come dimostra l'esempio di quelli che prima si sono citati e di quella setta i cui membri usano darsi l'appellativo di cinici e impassibili²⁹ e ciò ch'essi dicono e fanno...

xīi b....Essi dicono che non vi è niente di <bello né di tur>pe in assoluto né <altre> realtà di questo tipo, dal momento che tali realtà non sono come la <pie> tra e l' <or> o e altre entità simili, delle quali diciamo che sono per natura e non per convenzione, non sono cioè sempre le stesse per tutti ma variano a seconda dei soggetti. Dicono insomma che nessuna di queste cose è secondo verità; se lo fossero, dovrebbero, come quelle realtà vere che sono il bron <zo e l'o>ro, essere in ogni caso e dappertutto le stesse: il bronzo non è in certi casi bronzo e in certi no, né lo è presso un popolo e non presso gli altri, ma è dappertutto lo stesso. E così dovrebbero esse anche il bello e il turpe se rispondessero realmente alla ver <ità> delle cose, e non essere seguiti dall'uno e non dall'altro... <ma essere oggetto di comune consenso>³⁰...

xīiib. <Essi dicono che non sono secondo natura (?)>³¹ il piacevole e lo spiacevole; se infatti né per gli animali in generale né per tutti gli uomini sono sempre gli stessi il bello, il turpe e le altre realtà simili a queste, vuol dire che queste sono realtà oggetto di opinioni false, perché diverse da uomo a uomo. Ma noi non dobbiamo prestare attenzione a niente di

xīva. tutto ciò: in base a discorsi di questo genere e simili a questi è facile scoprire la spudoratezza di costoro, che trascurano e disprezzano quelle che sono le comuni opinioni degli uomini, e perciò, come ho già detto prima, ne riportano poi la dovuta ricompensa, fino a venire in sospetto presso i loro simili ed essere addirittura <bandi>ti dalle antiche <città>...³²

xīvb. Per le ragioni che si è detto, essi, poiché in certa misura hanno esercitato una violenza sulle cose³³, si trovano poi in angustie di fronte al potere. E ti sembra che sia possibile, predicando cose del genere, sfuggire a ciò?

xīva. Bisogna persuadersi di ciò che noi diciamo, che è falso cioè credere che il bello e il turpe e le altre cose del genere siano sempre altre, dal momento che non sono sempre le stesse al modo dell'oro e le realtà consimili. È evidente a tutti che neanche realtà quali il maggiore e il minore sono sempre e ovunque uguali a sé stesse, e ciò si riscontra per tutte le grandezze...³⁴ altrettanto avviene per il più pesante xv b. e il più leggero e per tutte le altre capacità³⁵ in assoluto. Infatti neanche ciò ch'è salutare lo è allo stesso modo per tutti, né ciò ch'è nutritivo o ciò ch'è distruttivo e i loro contrari, ma vediamo che le stesse

cose risanano e nutrono alcuni, mentre ad altri fanno l'effetto opposto; per cui bisognerebbe **xvi a.** ammettere o che non siano vere tutte queste cose di cui peraltro si vedono chiaramente gli effetti, oppure bisogna piuttosto, se non si voglia cadere nella sfrontatezza e andar contro a ogni evidenza, astenersi dal sopprimere il bello e il turpe dichiarandoli opinioni vane, per il semplice fatto che non sono uguali per tutti come lo sono la pietra l'oro...

xvi b. le realtà che ricadono sotto la categ<oria> della rela<zione> non occupano lo stesso luogo di quelle che si predicano per la loro stessa natura e non in relazione ad altro³⁶, né si può dire che le une esistano veramente e le altre no. Così è <scioc>co credere che di esse si debbano predicare le stesse cose oppure che le une esistano, le altreno; né fa alcuna differenza che si pretenda di sopprimere queste per mezzo di quelle o quelle per mezzo di queste.

xvii a. ...Similmente è sciocco chi, dal momento che ciò ch'è più grande o più pesante o più bianco o più dolce lo è in relazione a qualcos'altro, ma in relazione a qualcos'altro ancora, per esempio, è più piccolo — analogamente si può dire per la pesantezza e per tutti gli altri casi del genere — dal momento insomma che nessuna di queste cose di per sé è soggetta alle stesse determinazioni che ha in relazione ad altro, ritiene che debba verificarsi lo stesso anche per la pietra e per l'oro e per le realtà di questo tipo, se sussistono <ver>amente³⁷...

xvii b. <Comportarsi così equivale al ritenere (?)> che la pietra <non sia dovunque una pietra³⁸> né l'oro dovunque l'oro ma che essi abbiano per certuni una certa natura, per altri la natura opposta, e, poiché non è così, credere che essi non esistano; che differenza c'è fra il credere questo e il dire che il bello e il turpe, poiché non sono gli stessi per tutti e dovunque,

xvii a. non sussistono realmente? «Ai relativi», si dovrà dire «o uomo, appartengono tali cose, non alle realtà sussistenti di per sé, come quelle che tu adduci ad esempio». E non si dovrà anche aggiungere che, per ciò che si riferisce al corpo, altre sono le cose che giovano a chi è malato, altre a chi è sano, e ulteriormente altre quelle che giovano all'ammalato di una certa malattia, altre a chi è ammalato di un male <diverso>, altre per esempio a chi è febbricitante e altre a chi... (?)³⁹ Allo stesso modo si dovrà dire delle azioni; non conviene a tutti fare le stesse cose, ma a ciascuno certe specifiche azioni, e non è che per questo le si debba considerare tutte opinioni vane: la loro diversità è per via sia della natura propria di ciascuna di esse, sia delle circostanze accidentali. Insomma, il trascurare cose del genere che sono evidenti a tutti, in quanto non solo se ne valgono nella vita comune tutti gli altri uomini ma anche questi stessi che parlano **xix a.** nel modo anzidetto, e il voler provare a confutare il volgo proprio in ciò in cui questo in verità non erra, ritenendo che il bello e il turpe debbano essere uguali per tutti o, se non

lo sono, che <siffatte> cose non e <sis>tano in realtà e siano false apparenze, <è il colmo della follia (?)> ⁴⁰...

Rifletti quale eccesso di stoltezza ci sia in questo loro XIX b. imbaldanzire e incitare gli altri a non fare più niente, dal momento che queste comuni convinzioni sono dichiarate assurde! E come è possibile che essi trovino qualche scampo nella vita o si possa avere un minimo di fiducia in ciò ch'essi XX a. fanno?

Comprendendo dunque che simili discorsi non sono che un puro gioco, con l'aiuto di quanto sopra si è detto⁴¹, bisogna attendere seriamente allo studio della natura, se non si voglia incorrere nei mali che abbiamo denunziati. E altrettanto si deve fare per i presagi attraverso i sogni e tutte quelle cose che già dicemmo e di cui abbiamo parlato all'inizio, sì da agire <in modo da non essere tormentato>ti nella vita...⁴² il che sarà a noi possibile solo se comprenderemo XX b. la verità delle cose. Essa non ci porterà ad esaltarci in nulla oltre il conveniente, né renderà alcuno di noi schiavo delle vane opinioni degli uomini e superstizioso e succube di tutto; non permetterà che si rimanga sbalorditi da fatti casuali che ci occorran, né farà sì che, irretiti in qualche vizio, XXI a. si segua, con la stoltezza propria del volgo, coloro che professano opinioni vane; ma ci permetterà invece di vivere nella verità <privi di tur>bamento, privi di timore in ogni circostanza. Da questa sola deriva l'essere sicuramente forti, e in maniera irreversibile⁴³; e il saper a nostra volta disprezzare e irridere, in base alla nostra conoscenza del vero, le cose dette vanagloriosamente e scioccamente da stolti...⁴⁴XXI b. <che cadono?> a loro volta nella stessa ignoranza del volgo sciocco, ch'è cosa santa fuggire, e non comparabile a nessuna di tutte le altre cure che angustiano gli uomini... Non è infatti per nessuno cosa degna della ragione il fare le cose dannose alla vita che si verificano per via di tali credenze; occorre invece riflettere sulle passioni e sugli eventi e ponderare XXII a. bene col pensiero che cosa miserevole sia incorrere nei mali anzidetti per via della propria irragionevole vanagloria.

Ma miserevole cosa è anche il vivere schiavi delle vane opinioni tradizionali, <senza criterio, irretiti in molti> turbamenti e molti desideri che da esse derivano, incorrendo in tutta una serie di vani effetti e dannose azioni che derivano XXII b. da esse, tendendo irragionevolmente a molte cose, infelici e pieni di pentimento in tutto, e procurandosi molte afflizioni anche da parte degli altri uomini — cose tutte, queste, dalle quali deriva il vivere in continua tempesta, il trovarsi sempre in continuo stato di angustia, il non poter mai raggiungere un vero godimento e un vero giovamento nella propria vita, l'essere poi addirittura come spinti fuori della vita prima del tempo, per il proprio infelice versare XXIII a. in molte speranze vane e che non ricevono poi mai conferma col raggiungimento del fine; e, inoltre, il procurarsi ancora un

cumulo di altri mali, per l'incapacità di distinguere quale fine la nostra natura ricerchi, e con quali mezzi sia possibile conseguirlo. La cecità riguardo a tutte queste cose guida il corteo di tutti questi mali.

xxiii b. Sforzati dunque di tenerti costantemente fuori da tutte queste <sventu>re, come già si è detto, dandoti un ragionamento coerente circa la vita e le passioni, e procurando di non compiere nulla contro ragione non solo riguardo a tutte le altre cose ma soprattutto riguardo a quelle opinioni che ci troviamo inculcate fin da bambini: l'agire con baldanza irragionevole in quest'ordine di cose ti si rivelerà poi fonte dei più grandi mali... Fa come ti dico: e studia, a proposito di quanto ti ho detto, se ti sembra o no detto retutamente; lo disprezzerai, se ti sembra che le cose non stiano così come ti dico; ma, se avrai la conferma della ragione, abbi fiducia in esso⁴⁵ e sforzati di seguirlo nelle tue azioni, poiché così potrai subito porre una tregua alle passioni tue e degli altri uomini, non a parole soltanto ma in effetti. Questa, in realtà, è l'opera della filosofia.

DELLAFILOSOFIA

VH², v, 198, 2 segg. (p. 36 Crönert)⁴⁶.

essi agiscono e subiscono senza esser capaci di giudicare col ragionamento le singole cose, e si mostrano chiaramente capaci solo di agire e parlare a casaccio...

È questa nostra <vi>ta che procura, per tutto il resto 199, 3. ma in particolare per ciò che riguarda l'anima...⁴⁷, la filosofia vera, e non l'errore...

...⁴⁸ per questa stessa ragione costoro, affacciandosi a 200, 4. seguire Bione, annusano ciò ch'egli dice⁴⁹; e si tratta di tutto fuorché di ciò ch'è veramente utile...

PAP. HERC. 831⁵⁰ (p. 578 segg. Körte).

fr. 2, II. ...e perché questa ragione anche il medico Ippocrate disse che gli occhi devono fissarsi su cose determinate, mentre, se di frequente gli sguardi si muovono nel vuoto, c'è da temere che l'individuo sia <paz>zo⁵¹. Secondo poi i moti deliranti <del pens>iero...

III. ... e così quella fanciulla di cui parlano i tragici, che ebbe cura, cadendo, di non <cad>ere in maniera indecorosa⁵². Mi sembra infatti che sia da fuggirsi anche ciò che si avvicina a un male, e che solo in questo modo tutti noi uomin>i possiamo riuscire a fuggire il male.

IV. <Tutte le sensazioni sono vere>, e così <anche quelle> dei pazzi o dei malati; non c'è infatti niente che possa dimostrarne la falsità. Invece l'eccitazione è come una dilatazione dell'animo⁵³, il quale raggiunge chiarezza nel conoscere se niente lo distrae da <gli oggetti reali di conoscenza (?)> ⁵⁴

...Essi inciampano e sdruciolano quasi cadendo in eccitazioni v. strane e

perturbanti, per le difficoltà che provengono al pensiero dalla smentita opposta ad esso dalle sensazioni. Chi ben vede quali e quanti sono i mali insiti in tali eccitazioni, non ceda ad alcuna di esse. Tuttavia è <assurdo> limitarsi a biasimare l'errore <di cui si è de>tto; <si deve> por mano a curarlo⁵⁵.

<Degli uomini <ni destinati a morire non vi è alcuno che vi possa fuggire la morte; e ciascuno di noi, come dice Epicuro, avendo fissato, dalla nascita in poi, un certo suo tempo, sì che non <può> vivere di più, anche se <pu>ò vivere di meno, non è <permesso> interrompere a mezzo questo necessario scorrere del tempo...⁵⁶.

<si può vincere l'eccitazione (?)> anche per mezzo di una VII distrazione⁵⁷: con la paura se si tratta di servi; con la vergogna, se si tratta di liberi⁵⁸; e talvolta anche per la forza di un qualche desiderio che ne distoglie a viva forza. Per esempio vi è chi, occupato e tutto preso dal desiderio di raccogliere una certa sostanza, si libera <dall'eccita>zione proprio perché afferrato da questo distraente desiderio di ricchezza; questa diversione lo occupa e lo <domina>, ed è chiaro dagli stessi <discorsi> che ciò avviene per via dei <desideri vani (?)> ⁵⁹.

VIII. <Chi si persuada ad inseguire vani> beni⁶⁰ o a fuggire mali analogamente vani <esce fuo>ri dai confini della natura, esaltandosi stoltamente; ma colui per il quale il bene e il male sono racchiusi nei confini della natura riesce a sfuggire a ogni vana esaltazione dell'anima⁶¹. Atteniamoci dunque all'esercizio del filosofare, e soprattutto alla scienza della natura: la sublimità di questi ragionamenti, levando in alto <il nostro pensie>ro, ci permetterà di trascurare le cose <da poco>.

XI. Di questa disciplina di cui si parla, una parte riguarda gli astri di per sé, una parte i fenomeni che da essi derivano, un'altra ancora i fatti che si compiono per mezzo di essi o relativamente ad essi, un'altra infine ciò che si verifica negli astri stessi. Intorno ad essi, in generale, sono le questioni che riguardano la loro grandezza e la loro forma; intorno ai fenomeni derivanti da essi, sono le questioni relative ai raggi o alle ombre, che appunto da essi derivano; intorno ai fenomeni che si compiono per mezzo di <essi sono, ad esempio,> le ricerche intorno alle sta<gioni> ...⁶².

<Ciascuna di queste parti> ha un'articolazione assai varia: X. la parte che riguarda gli astri di per sé si divide in molte altre questioni, relative alla nascita degli astri e al loro sor<gere>, al loro nascondersi, alla loro sostanza, al loro moto, alla loro natura e qualità, al loro stato di moto o di quiete, alla loro posizione, alla loro lonta<nanza da noi> e alla loro distanza <reciproca (?)> ...

<e inoltre se si muovano> di moto circolare, o intorno XI. al centro⁶³, e di quanti tipi di movimento gli astri si muovano, e inoltre quale sia la causa che li fa muovere. Ma tuttavia tu vedi bene che anche un pensiero che si esercita intorno a speculazioni così varie e così importanti non riesce a liberarsi del

tutto da errori di ra<gionamento> e quindi ti rallegri con te stesso di non esserti mai lasciato andare del tutto in questa direzione⁶⁴, rivelando quali siano i saldi limiti dei ragionamenti filosofici; né mai ti hanno distratto dalla saggezza le occupazioni relative a cose esteriori (?)⁶⁵...

«Questa occupazione sol> tanto⁶⁶, per così dire⁶⁷, costringerà a elevarsi alla contemplazione delle cose più importanti quella curiosità⁶⁸ che non può esser frenata neanche con catene d'acciaio; e ci sarà d'aiuto a liberarci dall'eccitazione anche lo stesso interrompere la nostra continua e strenua esercitazione nei ragionamenti filosofici...⁶⁹.

XIII. Quando in loro la distensione dell'animo⁷⁰ è andata <ancor oltre>, essi articolano la loro trattazione culturale in soluzioni di problemi letterari; e anche questa è un'occupazione che può tenerci lontani dall'errore dell'eccitazione. In quanto vediamo che essi assistono annoiandosi ai simposii e vengono ai banchetti comuni...⁷¹.

XIV. «l'animo (?)»⁷² si esalta e crea vane immaginazioni inseguendo come poter essere felice⁷³. Ma se si fissa lo sguardo a quella ch'è la pienezza dei beni, e si riflette quali siano, e quanti, e di che genere — quali, cioè che sono beni, quanti, cioè che sono molti, di che genere, cioè che sono grandi — e, di contro, quali e quanti e di che genere siano i mali da fuggirsi...

XV. Tu hai <virtù competi> tiva⁷⁴ in vista dell'agire; sei stato educato bene dai tuoi genitori; hai aggiunto a tutto ciò la tua propria naturale temperanza, in proporzione ragionevole; sei valido di forze fisiche quanto è possibile a un mortale; lasciando da parte le cure per cose casuali, ti dedichi <soprattutto> alla riflessione filosofica, e hai allontanato dalla tua natura il <turba> mento che deriva da ogni desiderio...

<Sappi dunque che la filosofia apporta (?)> la soppressione XVI. delle vane passioni e la sicurezza nel vivere; <sappi> quale giustizia essa apporti, come tenga lontano da ogni opera turpe per natura o per legge; e ch'essa libera dal timore della morte, non perché conceda l'immortalità, ma perché toglie ogni angoscia riguardo ad essa⁷⁵...

«...se agli dèi importa qualcosa del mio dolore, essi mi XVIII. salveranno la mia amata»⁷⁶. È poi chiaro che chi non voglia cadere nell'eccitazione deve anche astenersi da alcune azioni, tra le quali è l'ubriachezza; le due cose si accrescono reciprocamente; chi non toglie l'eccitazione dai suoi pensieri, cade poi nell'ebbrezza e in tutte le azioni che si compiono <di conseguenza>.

...la forza del pensiero resiste; e ciò che vi è di magnanimo XIX. nell'animo di coloro che soffrono lotta, insieme con la forza distraente della vergogna, per riuscire a vincere la turpitudine delle passioni⁷⁷.

1. Per il titolo cfr. WILKE, Intr., p. XIII. Solo questo, *Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως*, risale a Polistrato, mentre dai successori fu aggiunto all'operetta l'altro titolo *Πρὸς τοὺς ἀλόγως καταθρασυνομένους τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς δοξαζομένων*, *Contro gli uomini che disprezzano irragionevolmente l'opinione del volgo*, che specifica meglio il significato dell'operetta. Su questa cfr. ampiamente PHILIPPSON, «Neue Jahrbücher f. Altert.», 1909, p. 487 segg. Essa è diretta contro avversari che rifiutano la mantica e le credenze diffuse in base a ragioni non valide, mentre le vere ragioni teoriche per tale disprezzo sono in possesso solo del saggio epicureo.

2. Si segue in genere il testo del Wilke, ma con numerose integrazioni del PHILIPPSON, «Neue Jahrb.», p. 490 segg.: del Philippson sono in genere le integrazioni più ampie ed esemplificative, volte a dare una certa coerenza discorsiva all'insieme (ad esempio l'ultima frase, ἐφ' ὅσα μὴθ' αὐτῇ ἢ φύσις περὶ φῶν ἤνευ, ivi, p. 491). Cfr. anche il tentativo del Philippson di ricostruire il lacunosissimo fr. 4b; ivi, p. 491. Si tiene conto della revisione critica e della nuova lettura del papiro di INDELLI, *Polistrato (La Scuola di Epicuro, II)*.

3. Integr. PHILIPPSON, ivi, p. 491. È l'attacco contro avversari che basano il loro ragionamento sul paragone fra noi e gli animali; forse i cinici contemporanei di Polistrato, Bione, Telete? Cfr. PHILIPPSON, ivi, p. 505 segg.; ma per l'affermata presenza degli scettici accanto a questi cfr. INDELLI, «Cron. Ercol.», 1977, P. 85 segg., e *Polistrato*, Intr., p. 61 segg.

4. Ancora integr. PHILIPPSON, ivi, p. 490; del tutto *exempli gratia*.

5. PHILIPPSON, ivi, p. 490: ὥσαύτως γελοῖον ἀρνεῖν θάλα.

6. Il Philippson presuppone che qui si passi ad attaccare avversari diversi dai precedenti; si basa sulla congettura già fatta dal Gomperz per deduzione in base al passo ulteriore col. IV b 9, συλλογισμοὺς ἢ ἐπαγωγὰς περαινόντας (cfr. WILKE, ad loc., in nota) proponendone peraltro una variante, Polistrato qui si dirigerebbe soprattutto contro coloro che confutano sì l'opinione del volgo ma in base ad argomenti capziosi; i Megarici, Stilpone e i suoi allievi? Cfr. per la polemica di Epicuro, Metrodoro e Colote contro questi, *supra*, pp. 243, 519 ecc.

7. Integr. Sudhaus, cfr. WILKE, ad loc., nota. Irricostituibile il fr. 9 a.

8. Integrazione INDELLI, *Polistr.*, p. 112 nota.

9. Ampia lacuna. Cfr. PHILIPPSON, *op cit.*, p. 491 per una sintesi del significato presumibile.

10. Per i rapporti fra stati di malattia e mantica cfr. ARISTOTELE, *De somn.*, 461 a 22, CICERONE, *De divin.*, I, 38, 81.

11. Integrazione PHILIPPSON, ivi, p. 491.

12. Il significato del passo è incentrate sul riferimento che si creda di poter ravvisare in τούτων e sull'integrazione della parola ἀμαρτίας. WILKE, ad loc., interpreta τούτων come riferito agli dèi («τῶν θεῶν puto») e integra nel modo anzidetto. PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 491, nota 6, ritiene che τούτων si riferisca a τῶν ἐνυπνίων, «presagi attraverso il sogno», e avanza la supposizione che nella riga seguente si debba leggere αἰτίας. BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 435 segg., ritiene che τούτων si riferisca al πράγμασι immediatamente seguente, che cioè il passo voglia esprimere esattamente lo stesso concetto del «tanta stat praedita culpa» di Lucrezio, V, 199: che cioè il passo di Polistrato significhi: «le colpe (manchevolezze) della natura risiedano nelle cose stesse». Cfr. di contro PERELLI, «Riv. Filol. Istr. Class.», 1961, p. 250 segg., il quale, contro il Bignone, mette giustamente in rilievo le difficoltà grammaticali di una simile lettura e la fragilità delle altre testimonianze, tutte assai tarde, sulle quali il Bignone si appoggia a rincalzo per sostenere la presenza di una teoria della «culpa naturae» in Epicuro; tuttavia il Perelli spinge questa opposizione fino a tornare alla proposta di lettura αἰτίας del Philippson, il che non è forse del tutto giustificato. L'alternativa è fra il verificarsi di tutto secondo la volontà degli dèi, per via della quale si attuano nel mondo della natura e si riflettono nella natura stessa le «colpe» di questi dèi dotati di passioni, e il verificarsi di tutto al di là e indipendentemente da tale volontà. Segue oggi il Wilke sostanzialmente anche INDELLI, *Polistr.*, p. 135 (anche se la parola «errori», si intende degli dèi, non sembra la più pertinente).

13. Integrazione incerta del PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 499, ὁμολογίας, che qui non può significare

che «affermazione concordante». Cfr. PHILIPPSON, *ivi*, per il tentativo di ricostruire anche il resto della colonna.

14. Abbiamo qui la prima interessante attestazione della presenza di caratterizzazioni di marca accademico-aristotelica in Polistrato, come la distinzione fra «per sé» (κατὰ οὐσίαν) e, qui solo implicita, relativi, e la distinzione fra potenza e atto, la prima delle quali abbiamo già visto presente in Epicuro (*supra*, p. 266).»

15. WILKE, *ad loc.*: «de φυσιολογία praedicari videtur». Assai più complessa l'integrazione del Philippson, p. 492. Accetta come possibile integrazione φυσιολογία Indelli, leggendo poi «σν» vo «ρᾶν» π «ᾶν» «τα τάφου» σικά (*Polistr.*, p. 116); si segue qui la sua proposta.

16. L'aggettivo μόνη richiama un soggetto femminile quale appunto l'ipotizzato φυσιολογία e lo rende plausibile.

17. Il PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 492, tenta ancora un'integrazione finale che suona press'a poco: «essi (i discorsi degli avversari?) non insegnano niente di valido né intorno a ciò di cui si è parlato prima né intorno alle altre cose».

18. Integrazione del Wilke; diversa l'integrazione del Philippson, *ivi*, che ritiene non si parli degli avversari ma delle dottrine di questi e legge, integrando, φ «οβεῖσθαι ποιοῦσι, «ci riempiono di timore». L'integrazione è accettata oggi da INDELLI, *Polistr.*, pp. 116-117.

19. Per il concetto di παρρησία, importante nel *Kēpos* anche più oltre e messo in rilievo da Filodemo, cfr. GIGANTE in *Actes VIII Congrès Budé*, p. 196 segg. (= *Ricerche filodermee*, p. 41 segg.).

20. ἀνυβρίστως legge il Philippson, contro lo ἀνυπέρβλητον del Wilke

21. Lacunosissimo l'inizio della colonna; ancora PHILIPPSON, *ivi*, p. 492, per il tentativo di integrarlo: «non sono riusciti infatti ad attingere la vera scienza della natura, che non potrebbero certo conseguire procedendo malamente a tentoni, né, in essa, alcuna di quelle cose che sono pertinenti alla verità stessa del reale e alla vita di per sé». Di tutto questo sono chiaramente leggibili nel testo solo queste ultime parole.

22. Qui Polistrato applica fedelmente la dottrina epicurea espressa in *Ratae Sent.* XXV; cfr. WILKE, *ad loc.* Per la refutazione delle argomentazioni di INDELLI (*Polistr.*, p. 73 segg.) secondo il quale fra gli avversari di Polistrato dovrebbero esser compresi anche gli Stoici, rimando ancora a ISNARDI PARENTE, «Riv. Crit. St. Filos.», 1980, pp. 403-405.

23. Passo lacunosissimo all'inizio della col. 9 b; per un riassunto sintetico PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 492.

24. Integrazione PHILIPPSON, *ivi*.

25. Integrazione PHILIPPSON, *ivi*.

26. Seguo la lettura ὠδηγήμεθα del PHILIPPSON, *op. cit.*, pp. 488-489, contro quella ὠδυνώμεθα del Wilke (per essa cfr. anche USENER, *Glossarium*, pp. 776 e 795, richiamato da INDELLI, *Polistr.*, p. 119.). Il Philippson non ha forse però torto nel ritenere che non si tratti tanto dell'esperienza del passato in base ai dolori precedentemente sofferti quanto piuttosto della sicurezza che l'epicureo trae dalle norme che lo guidano.

27. Integrazione del PHILIPPSON, *ivi*, p. 492, il quale, per la parola ἐπισμοῦ (parola di cui il testo papiraceo non dà che la desinenza) si rifa a DIOGENE LAERZIO, II, 107, e alla polemica contro i Megarici.

28. Per questo concetto di «tempesta», χεῖμών, insieme con quello opposto di «bonaccia» così frequente nella letteratura epicurea, cfr. *supra*, p. 423.

29. WILKE, *Intr.*, p. XVI vede qui la prova che Polistrato distingue i cinici dagli avversari di cui finora ha parlato; cfr. anche, *ad loc.*, il richiamo dello stesso Wilke a DIOGENE LAERZIO, X, 8; ma il richiamo sembra ormai superato dalla diversa lettura che oggi si propende a dare di quest'ultimo passo («Ciziceni» anziché «cinici», cfr. *supra*, p. 105). Di contro PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 495, secondo cui non c'è in realtà nel testo alcuna contrapposizione, ma solo un τέ καί. Cfr. ancor oggi l'incertezza circa il bersaglio polemico di Polistrato in COLE, *Democr. a. sources Greek anthropol.*, p. 77. Sono da respingersi le argomentazioni di INDELLI, *Polistr.*, pp. 61 segg., 77, volte a sostenere che

gli ἀπαθείς di questo passo possano in realtà essere gli scettici, dal momento che strettissima è la connessione con la parola κυνικούς; cfr. ISNARDI PARENTE, «Riv. Crit. St. Filos.», 1980, p. 403.

30. Integrazione PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 493.

31. Lacuna nel discorso sempre riferito alle dottrine degli avversari. Che sono evidenti dottrine di derivazione sofistica; si ricordi la contrapposizione sofistica «secondo natura - secondo legge (o convenzione)», ma espresse in vocabolario ellenistico e gnoseologizzante, κατ' ἀλήθειαν - ψευδῇ («secondo verità - false»). Per l'individuazione dei portatori di queste dottrine (la seconda generazione cinica, portatrice di un cinismo attenuato e pieno di sfumature sofistico-dialettiche) cfr. ancora PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 501 segg. (contro il Wilke, portato ancora una volta a riconoscerli Pirrone e la sua scuola).

32. Integrazione Sudhaus, seguita dal Wilke. Il PHILIPPSON, p. 495 segg., ha visto nel presunto accenno a bandi di cui gli avversari di Polistrato sarebbero stati vittima un più forte motivo per escludere da essi gli scettici, vedendovi invece i cinici. Di contro oggi INDELLI, *Polistr.*, pp. 61, 177-178.

33. Per espressioni come παραβιάζεσθαι ο παραβίασις, che richiamano il παραβιάσάμενοι di questo testo, cfr. EPICURO nel Περί φύσεως (fr. 34.30, 26.39 Arr.²). La parola ἐπικράτεια è intesa da Indelli nel senso, assai forzato e difficilmente accettabile, di «opinione prevalente», cfr. *Polistr.*, p. 138; per la refutazione di questa interpretazione ISNARDI PARENTE, «Riv. Crit. St. Filos.», 1980, p. 405.

34. Per le espressioni μεῖζον - ἔλαττον usate come esempio di relativo è interessante il paragone, ancor prima che con Aristotele, con l'Accademia platonica, in cui per la prima volta il concetto si è formato esattamente in questa forma; cfr. MERLAN, *Studien zur Geschichte des antiken Platonismus*, I, «Philologus», 89, 1934, pp. 35-53. La radice di questi svolgimenti sta del resto in Platone stesso, nel μάλλον - ἥττον di *Phileb.* 24 e altrove.

35. Così Wilke (δυνάμεων) sulla scorta del Gomperz, contro il δυνα-μένων dei papiri. Che si tratti di «forze» o «capacità» che producono certi effetti pratici lo dimostra in realtà il seguito dell'argomentazione, che sembra ispirata a fonti mediche.

36. Abbiamo qui la soluzione offerta da Polistrato, assai interessante perché si tratta dell'applicazione di categorie aristoteliche, quale quella di πρὸς τι «relazione», espressa esattamente nello stesso linguaggio delle *Categorie*, e quella di κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ο κατὰ οὐσίαν, cioè di sostanza che, anche se più fluttuante nella terminologia, riflette comunque anch'essa un tipico schema di pensiero aristotelico (e, prima ancora, accademico: si pensi alla distinzione fatta da Senocrate delle realtà in forma di essere καθ' αὐτό e πρὸς τι, fr. 12 Heinze).

37. L'argomentazione di Polistrato contro gli avversari sembra essere questa: essi non riconoscono la distinzione fra due diversi tipi di realtà (che Polistrato invece per suo conto riconosce e accetta) e argomentano che tutti gli stessi ragionamenti e predicati logici debbano valere analogamente per ogni tipo di realtà, il che è assurdo. Cfr., per un rapido riassunto di queste argomentazioni, PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 493, DE LACY, *Pkilod. on meth. of inference*², p. 191 segg.; per l'applicazione del motivo accademico-aristotelico cfr. ISNARDI PARENTE, «Par. Pass.», 1971, p. 282 segg.; KRÄMER, *Platonismus hell. Philos.*, p. 92 segg.

38. Cfr. WILKE, *ad loc.*, nota. Indelli segue una integrazione del Mekler, <τῶν αὐτῶν παθῶν> ἐπὶ βολῶ (*Polistr.*, p. 124; cfr. a p. 139, «debbono essere in possesso delle medesime affezioni», una traduzione in realtà assai impropria sotto l'aspetto filosofico).

39. Da sottintendersi un «flemmatico» o qualcosa del genere, contrapposto a chi soffre nell'ardore della febbre.

40. Lacuna. Cfr. ancora, per il presumibile significato generale, PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 493.

41. Wilke intende in questo τούτωθν un riferimento agli ἐωύπνια; ma cfr. invece PHILIPPSON, *ivi*, p. 488.

42. Integrazione PHILIPPSON, *ivi*, p. 493.

43. Concetto, questo di ἀμετάπτωτος, molto caro soprattutto agli stoici: cfr. la definizione stoica della scienza (*Stoic. Vet. Fragni.*, III, 111, 112, 548, ecc.). Cfr. comunque per Epicuro, anche se vi

manca il termine preciso, DIOGENE LAERZIO, X, 117.

44. Così press'a poco si dovrà integrare, se il significato è quello che sembra: Polistrato ammonisce prima a non seguire coloro che, facendo mostra di disprezzare saggiamente le superstizioni del volgo, in realtà calpestano invece opinioni comuni a tutti gli uomini (voμίζόμενα) quale ad esempio quella che siano da distinguersi e abbiano essenza reale il bello e il turpe, per sostituirvi nient'altro che sofismi. Egli poi passa peraltro ad accennare anche a tutti i pericoli del lasciarsi irretire nelle superstizioni del volgo, naturalmente con riguardo alla mantica (per cui cfr. *supra*, P. 280; cfr. anche PHILIPPSON, *op. cit.*, p. 489).

45. Così anche LUCREZIO, *De rer. nat.*, II, 1041.

46. Cfr. per il titolo e per una spiegazione del presumibile contenuto dello scritto, di cui pochissimo ci è pervenuto, CRÖNERT, *Kol. u. Men.* P. 36; BIGNONE, *Ar. perd.*, II, p. 394 segg. Lacunosissimo il fol. 197, in cui, secondo il testo dato dal Crönert, si legge un accenno alla «comune e generale malattia della stoltezza», κοινὸν ἀπάσοις ἀνοίας νόσος, il che rientra largamente nel vocabolario epicureo.

47. Testo di lettura incerta, cfr. CRÖNERT, *ad loc.*

48. L'inizio della colonna sembra riferirsi alla sorte di chi capiti presso cattivi filosofi; è chiarito dal ro del discorso. Testo lacunosissimo.

49. Così secondo lettura del Crönert, che darebbe ragione alle ipotesi di individuazione del Philippson. Cfr. tuttavia oggi di contro la diversa lettura di M. CAPASSO, *L'opera polistratea sulla filosofia*, («Cron. Ere.», VI, 1976, pp. 81-84).

50. A. Körte pubblicava questo papiro, frammentario, in calce ai frammenti di Metrodoro, cfr. *ivi*, pp. 571-591, con richiamo a GOMPERZ, «Wien. St.» II, 1880, pp. 139-140. Si dichiarava in favore dell'attribuzione a Metrodoro, per numerose ragioni che verranno via via messe in luce nel corso di queste note; più scettico nell'attribuzione, ma sostanzialmente proclive a vedere nell'opera, col Körte, un trattatello protrettico Περίποιμιάτων appartenente al primitivo *Kêpos*, il BIGNONE, *Arisi, perd.*, I, pp. 151-155. Una posizxione del tutto diversa in proposito ha il PHILIPPSON, «Amer. Journ. Philol.», 1943, p. 148 segg., secondo il quale il trattatello è un Περί μετεωρισμοῦ (*Dell'eccitazione*) appartenente a una fase ulteriore del *Kêpos*, da attribuirsi probabilmente a Demetrio Lacone, e che presenta forti analogie con il pensiero di Filodemo. Su questa linea cfr. anche SCHMID, in *Epicurea in mem. Bignone*, p. 179 segg.

51. *Prognosi.*, 2. BIGNONE, *Arisi, perd.*, I, p. 154, tende a dare di questo richiamo a Ippocrate la spiegazione consueta: si tratterebbe di polemica antiperipatetica, volta a dimostrare con l'appoggio di Ippocrate che la πολυμαθία, la dispersione e la curiosità conoscitiva, porta alla follia. PHILIPPSON, «Amer. Journ. Philol.», 1943, p. 158 segg., trova invece nell'accenno ad Ippocrate una ragione di più per l'attribuzione a Demetrio Lacone, che compose per l'appunto un libro analizzando termini ippocratici (cfr. CRÖNERT, *Kolotes u. Mened.*, p. 107).

52. EURIPIDE, *Hec.*, 568 segg., a proposito della vergine Polissena.

53. È qui la definizione di μετεωρισμός, per mezzo dell'altro concetto di ἀναπλσμός. KÖRTE, *Metrod.*, p. 572 segg., vedeva nei due concetti un indice di un carattere primitivo dello scritto; che gli appariva, oltre a ciò, anche caratterizzato da una notevole varietà di argomenti, in coerenza con la trattatistica del primo *Kêpos* e in contrasto con la speculazione epicurea ulteriore, ch'è più articolata e specialistica. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 148 segg., probabilmente vedendo più a fondo, identifica invece uno stretto nesso logico nei frammenti delle varie colonne, e soprattutto uno schema tipico, ritrovabile nei trattati di Filodemo come in molta trattatistica latina (si pensi ad esempio al *De ira* di Seneca): si tratta prima di individuare e di definire il male, qui, appunto, il μετεωρισμός, lat. *exsultatio*; poi di chiarire quali ne sono i rimedi.

54. Il PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 151, tenta di interpretare anche le righe finali della colonna, leggendovi: «anche i fanciulli rifuggono dal cadere nella sofferenza». È ipotesi del tutto congetturale sulla base di pochissime lettere.

55. Diversamente Körte: l'integrazione δεῖ è del Philippson, che vede in questa frase l'inizio

della parte «terapeutica» del trattatello.

56. Sentenza analoga a una di Metrodoro, fr. 52 Körte, che potrebbe essere un punto a favore dell'attribuzione a questi se non si trattasse di una massima di Epicuro ripetuta con variazioni dai discepoli, di un tratto quindi abbastanza generico. Contro BIGNONE, *Arist. perd.*, I, p. 155 (e cfr. oggi nuovamente GIGANTE, *Scetticismo e epicureismo*, p. 31), si può poi dire a proposito della parola ἐποχή ch'essa non ha qui alcun riferimento al concetto scettico di «sospensione del giudizio».

57. Concetto importante nel corso del nostro trattatello: la distrazione, διαστροφή, per mezzo del περισπασμός, del «trascinar via», è un mezzo potente, coadiuvante della filosofia, per distogliere dalle perturbazioni. Il concetto sembra effettivamente non poter risalire all'antico Kēpos, assai più rigoroso nell'attribuire alla sola filosofia questo compito. Cfr. ancora PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 152 segg.

58. Per la διατροφή, il διατρέπειν cfr. DIOGENE LAERZIO, X, 119, e *supra*, p. 492. Cfr. KÖRTE, *Metrod.*, p. 574: si tratta di «astensione», l'astenersi da alcunché per pudore, vergogna.

59. Integr. KÖRTE, che attribuisce peraltro tutto il discorso al timore della morte, per via del significato del precedente frammento. Ma il concetto intorno a cui tutta l'argomentazione si svolge è pur sempre, specificamente, il μετεωρισμός, l'esaltazione ed eccitazione. Sull'accettazione moderata che qui si fa del desiderio di ricchezza insiste il PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 155 segg., per paragonare una volta di più lo scritto all'impostazione «liberale» del pensiero di Filodemo.

60. Integr. KÖRTE, *Metrod.*, *ad loc.*

61. Per αἰώρα cfr. *Ratae Sent.* XXI.

62. L'importanza dell'astronomia è centrale per il nostro autore, anche se poi vi sarà più in là un accenno ai limiti di questa disciplina. Cfr. anche qui PHILIPPSON, «Amer. Journ. Philol.», 1943, p. 152, p. 158 segg.: è un'altra ragione per l'attribuzione a Demetrio Lacone, discepolo di Protarco e scrittore di cose astronomiche (cfr. STRABONE, XIV, 20, 658).

63. KÖRTE, *Metrod.*, p. 586, pensa a Eraclide Pontico o al pitagorico Ecfanto come riferimento astronomico da parte dell'autore per il movimento della terra al centro dell'universo intorno al suo asse, a Filolao come riferimento per il moto circolare della terra stessa intorno al centro dell'universo, in base alla teoria filolaica del «fuoco centrale». Naturalmente, spostando la datazione, anche i termini della questione mutano; l'astronomia ellenistica, con Aristarco di Samo, Ipparco, Seleuco, offre altri possibili esempi di riferimento. La questione non può che rimanere imprecisata.

64. Qui è l'accenno ai limiti circa l'assoluta validità della conoscenza astronomica; cfr. SCHMID, *Epic. in mem. Bignone*, pp. 180-181.

65. Integrazione approssimativa del testo mutilo.

66. Integrazione PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 152; se ne accetta qui peraltro solo una parte, sulla scorta di SCHMID, *Epic. mem. Bignone*, p. 181.

67. Anche qui si segue l'interpretazione data dal, ricostruito parzialmente dal KÖRTE, μόνον οὐχί da parte di SCHMID, *loc. cit.*: «ut ita dicam».

68. Discussione sul termine ῥάθυμία in SCHMID, *loc. cit.*, contro il significato negativo dato ad esso da BIGNONE, *Arisi. perd.*, I, p. 152, e poi dallo stesso Philippson, con richiami all'uso del termine in Filodemo. Per il testo si segue qui anche il suggerimento dello Schmid, ἐπαίρει anziché ἐπάγει («elevare, sollevare»).

69. La frase apparve in comprensibile al KÖRTE, *Metrod.*, p. 586 (la restituzione ἀνδρείωμα è dell'Usener, accettata dal Körte). La traduzione datane dal PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 153, è assai forzata; cfr. SCHMID, *Epic. mem. Bignone*, p. 183: l'autore ribadisce qui il principio che vi possono essere casi in cui si renda lecita l'interruzione dell'assidua esercitazione filosofica ai fini del trattamento terapeutico del μετεωρισμός per mezzo di altre occupazioni culturali (l'astronomia, ha detto precedentemente; le questioni letterarie, dirà fra poco).

70. Ad ἀνάχυσις, parola che BIGNONE, *Arist. perd.*, I, p. 153, sembra ritenere frutto di cattiva lettura. PHILIPPSON, «Amer. Journ. Philol.», 1943, p. 153, dichiara doversi dare significato non

negativo: si tratterebbe di un «allargamento di interessi»; «relaxatio animi» pensa SCHMID, *Epic. mem. Bignone*, p. 188, anche qui sulla scorta di altri esempi di letteratura epicurea. Il resto della frase era inteso dal Bignone nel senso di un'interrogazione retorica, per poter meglio metter d'accordo la teoria qui presentata col pensiero di Epicuro e del primo *Kêpos*: *Arist. perd.*, 1, p. 154, «hanno essi ragione di spezzettare i loro studi in questi insegnamenti letterari?», ecc.

71. Inteso dal PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 154 segg., come moderata accettazione del simposio filosofico-letterario, respinto da Epicuro, ma più tardi ammesso da Filodemo.

72. Da integrarsi con un soggetto come διάνοια ο ψυχῆ, cfr. già KÖRTE, *Metrod.*, *ad loc.*

73. PHILIPPSON, *art. cit.*, p. 154, ha affermato che nel concetto di χαίρειν cui qui si accenna non c'è in realtà niente di specificamente epicureo, che si evita anzi la parola epicurea ἡδεσθαί. Da notarsi però che il χαίρειν riguarda qui la mente in preda al μετεωρισμός e non l'uomo saggio che se ne libera; la cosa è quindi del tutto naturale.

74. Accetto la correzione di SCHMID, *Epic. mem. Bignone*, p. 191 segg., ἀρετὴν... ἀγωνιστικὴν, in luogo dell' ἀφορμὴν... προγονικὴν, «un aiuto nella tua stirpe,» letto dal Körte; sul quale il Philippson, a conclusione dell'articolo citato, ha azzardato ipotesi assai fragili: che cioè lo scritto fosse dedicato da Demetrio Lacone a un giovane romano di nobile stirpe (sulla base dell'attribuzione a Metrodoro cfr., del tutto diversamente, KÖRTE, *Metrod.*, p. 598, il quale pensava a una possibile identificazione del giovinetto dedicatario in Pitocle). Da notarsi che Philippson, sulla base di una del tutto ipotetica lettura di alcune lettere alla fine delle col. XII come πρὸς τὸ δημόσιον, «in vista della vita pubblica», tende a dare anche un significato politico al nostro scrittarello (*art. cit.*, p. 153).

75. Mutilo il resto; si legge solo «per non dire di...» forse riferito alle pene degli inferi. L'espressione ricorda *Ep. ad Men.*, 124. Non si dà qui la col. XVII, di difficilissima lettura.

76. Restituzione in parte di v. Arnim, cfr. KÖRTE, *ad loc.* È certamente un esempio di stoltezza apportato.

77. Del tutto incerto il resto. Importante il tornare, anche qui in questa esaltazione finale del saggio epicureo, del concetto di διατροπή.

INDICI*

* Non compaiono nell'indice i nomi antichi letterari, ad esempio quelli dei personaggi di dialoghi di Plutarco o di Cicerone. I nomi degli autori moderni si riferiscono a citazioni specifiche dei medesimi, e non compaiono nell'indice apposito quando si trovano nel testo solo a indicazione dell'edizione di un testo classico (in questo caso essi figurano invece nell'indice dei passi).

Ringrazio per l'aiuto prestatomi nella stesura degli indici le dott.sse Giuseppina Santese Saraceno e Giuseppina Saccaro Battisti.

INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

Abresch F. W., 555.

Aldobrandino T., 492.

Alfieri V. E., 9, 10, 15, 16, 22, 31, 37, 47, 88, 90, 104, 107, 257, 347, 348, 352.

Amerio R., 83.

Angeli A., 127, 295, 542.

Ardizzoni A., 88, 492, 501.

Arndt W., 85, 207.

Arnim (von) H., 29, 48, 82, 85, 102, 103, 159, 166, 167, 169, 534, 560, 561, 562, 571, 574, 605.

Arrighetti G., 18, 21, 29, 30, 40, 44, 54, 64, 66, 68, 69, 79, 80-84, 89, 90, 92, 93, 116, 118, 123, 124, 126, 127, 129, 131, 133, 135, 138-140, 142-144, 146, 148-150, 153-155, 159-164, 167, 170, 171, 174-178, 181, 182, 184-191, 194, 198, 199, 202, 203, 206-208, 210-214, 216-218, 220, 221, 223-226, 229-247, 250, 251-254, 256-267, 269, 271-275, 279, 282, 283, 286, 307, 317, 346, 377, 378, 380, 386, 406, 411, 433, 445, 451, 468, 491-493, 515.

Aubenque P., 20, 45.

Ax W., 82.

Bailey C., 10, 11, 12, 17, 23, 28, 31, 32, 37, 73, 82, 86, 155, 158, 159, 161-164, 168, 174, 176, 182, 185, 187, 188, 191, 197, 198, 202, 203, 211, 217, 223, 226, 231, 269, 279, 282, 324, 346, 348, 350, 360, 363, 370, 377, 383-385, 411, 491.

Bake J., 105.

Barbieri A., 59, 90.

Barigazzi A., 21, 83, 89, 90, 118, 134, 174, 181, 182, 184, 186-189, 191, 192, 197, 198, 201, 208, 210, 220, 225-233, 260-267, 269, 429, 498.

Barrio J., 91.

Bassi D., 283, 534.

Battegazzore A. M., 271.

Beloch J., 126, 135, 148.

Bernardakis G., 83.

Bernays J., 550.
Bickel E., 86, 197.
Bignone E., 12, 16, 17, 20, 29, 31, 37, 44, 45, 49, 55, 68, 83, 85-88, 94, 103, 105, 116, 117, 119-121, 133, 135, 136, 144, 146, 148, 153, 155, 157-163, 165, 167-169, 171, 174-176, 181-185, 187, 193, 194, 196, 198, 199, 201-207, 209-223, 244, 276, 279, 297, 320, 324, 325, 328, 338, 343, 344, 347, 348, 350, 384, 410, 411, 426, 429, 432-434, 442, 445, 461, 473, 484, 488, 491-493, 498, 506, 516, 542, 551, 555, 565, 578, 582, 590, 599, 600-601, 603, 604.
Binder G., 81.
Bloch O., 48, 65, 89, 95.
Boer E., 29, 79, 83, 90, 182, 184, 185, 187, 188, 191, 194.
Boll F., 578.
Bollack J., 30, 31, 79, 83, 158, 166, 170, 181-183, 185, 187, 188, 190-192, 197, 199, 207, 211, 216, 220.
Bollack M., 79, 83.
Bonitz H., 166.
Boyancé P., 37, 51, 57, 66, 84, 90, 91, 171, 194, 198, 208, 348, 578.
Bréhier E., 424.
Brescia C., 89.
Brieger A., 15, 85, 159, 164, 169, 171, 373, 376.
Brinkmann A., 565.
Brun J., 84, 91.
Bücheler F., 283, 389.
Bury R. G., 347.
Bywater I., 282.

Cambiano G., 69.
Cancrini A., 480.
Cantarella R., 21, 81, 260-267, 269.
Capasso M., 94, 599.
Capone Braga C., 89.
Casini P., 91.
Castaldi E., 86, 282.
Castiglioni, 495.
Chilton W., 83, 134, 461, 499.
Cilento V., 427.
Clay D., 118.
Cobet C. G., 79, 126, 446.
Colaizzo M., 295, 542.
Cole Th., 29, 53, 56, 72, 94, 550, 593.
Comparetti D., 238.
Concolino Mancini A., 71, 95, 567.

Cosattini A., 80.
Cramer J. A., 351.
Croenert W., 79, 80, 84, 85, 102, 103, 107, 123, 131, 132, 136, 138, 144-147, 149-151,
215, 218, 221, 244, 262, 266, 346, 347, 473, 534, 535, 545, 557, 569, 576, 577, 582-584,
599600.
Curley E. M., 84.
Currie E. M., 91.

D'Amelio T., 282.
D'Andrea A., 87.
De Falco V., 82, 315, 346, 386, 473, 481.
De Lacy E. A., 82.
De Lacy Ph. H., 26, 29, 82, 83, 87, 90, 92, 94, 95, 117, 140, 156, 310, 432, 433, 516, 530,
537, 570, 583, 596.
De Sanctis G., 135.
Detel W., 93.
De Witt N. W., 13, 23, 24, 34, 42, 45, 65, 87-90, 126, 206, 370, 377, 455, 484, 544.
Diano C., 16, 18, 20, 24, 28, 30, 38, 40, 51, 63, 65-68, 79-82, 87-90, 92, 105, 116, 126,
127, 130-132, 134-143, 147-150, 154-156, 159, 160, 162, 164, 170, 178, 197-199,
201-208, 210-213, 216, 217, 220, 221, 223, 241, 251-259, 278, 280, 282, 346, 350, 428,
430, 433, 455, 460, 498, 515, 535.
Diehl C., 404.
Diels H., 34, 80, 101, 102, 104, 107, 124, 131, 145, 203, 206, 274, 283, 312, 318, 330, 343,
344, 350, 352, 373, 380, 406, 412, 481, 505, 534, 550, 557, 559, 565.
Diès A., 229.
Diller H., 27.
Dirlmeier F., 64.
Dinsmoor W. B., 147, 148.
Dodds E. R., 41.
Dörrie H., 453.
Dorandi T., 94.
Dougan Th. W., 439, 440, 443.
Düning H. H. A., 513, 523, 525.
Düring E., 201, 217.

Edelstein L., 59, 331.
Einarson B., 83, 117, 140, 432, 433, 516, 530.
Ernout A., 82, 83, 194.

Fallot J. 89.
Faris J. A., 63.

Farrington B., 51, 60, 87, 88, 90, 92.
 Faye P., 83.
 Fazio Allmayer V., 230.
 Fehling D., 92.
 Ferguson W. S., 148.
 Ferguson Smith M., 83, 118, 119, 135, 189, 190, 383, 502.
 Festugière A. J., 47, 66, 68, 88, 127, 148, 149, 153, 198, 211, 217, 220, 389, 404, 484, 544, 558.
 Flacelière R., 514.
 Frassinetti P., 33, 35, 89, 91, 372, 373.
 Freymuth G., 31, 33, 35, 89, 90, 206, 373, 374, 378.
 Fritz (von) K., 29, 48, 86, 115, 242.
 Furley D. J., 16, 24, 28, 92.

Gaiser K., 67.
 Garbo G., 57, 87.
 Garin E., 90.
 Gassendi P., 84, 157, 160, 165, 197, 200, 204-206.
 Gemelli B., 93.
 Giannantoni G., 83.
 Gigante M., 65, 80-82, 84, 90, 92, 94, 98, 102, 103, 104, 111, 126, 167, 183, 198, 202, 204, 217, 282, 283, 492, 493, 591, 601.
 Gigon O., 45, 54, 83, 90, 198, 207, 212.
 Giuffrida P., 59, 90.
 Giussani C., 12, 31, 37, 82, 85, 161, 162, 168, 225, 348.
 Giusta M., 91, 282, 409, 410, 412, 416, 417, 421, 424, 425, 456, 468, 484, 491-493.
 Goldschmidt V., 54, 73, 93, 207, 208, 211-213, 550, 551, 577.
 Gomperz Th., 80, 84, 123, 131, 141, 153, 235, 250-252, 254, 257, 259, 275, 276, 389, 405, 406, 519, 521, 522, 560, 600.
 Gould J. B., 19.
 Grilli J. M., 48, 54, 64, 72, 83, 88, 89, 132-134, 147, 252, 325, 360, 461, 499.
 Guthrie W.K.C., 9, 11, 15, 22, 31, 41.
 Guyau J. M., 84.

Hammer Jensen I., 15, 16.
 Heeren A. H. L., 337.
 Heidel W., 85, 159, 165.
 Heinimann F., 42.
 Heintz W., 298.
 Heinze R., 49.
 Hense O., 215.

Hercher R., 552.

Hermann K. F., 192, 278.

Hicks R. D., 51, 79, 83, 85, 168, 198, 205, 282.

Hirzel R., 205, 325, 372.

Hope R., 293.

Horna K., 86.

Hosius K., 325, 327.

Hubbell H., 526.

Hubert C., 449.

Indelli G., 73, 84, 94, 545, 587, 588-594, 596.

Innocenti P., 93.

Ioppolo A. M., 521.

Isnardi Parente M., 13, 19, 74, 92, 93, 94, 592-594, 596.

Jacoby F., 107.

Jaeger W., 42, 52, 58, 67, 201, 582.

Jensen C., 81, 86, 197, 525, 544.

Jones H., 35.

Jürss F., 24, 93.

Kaerst J., 577.

Kerferd G. B., 36, 92, 170.

Kiessling E., 95.

Kleingunther A., 59.

Kleve K., 12, 16, 18, 22, 24, 31, 33, 35, 40, 91, 93, 226, 259, 370, 373, 374, 379.

Kochalsky A., 83, 182, 213, 282, 491, 492.

Koenen L., 81.

König A., 228.

Körte A., 69, 84, 109, 217-219, 304, 465, 513, 515, 517, 519-525, 528, 531-534, 536, 537, 600-605.

Krämer H. J., 31, 92, 167, 596.

Kranz W., 82, 107, 124, 203, 318.

Krohn K. W. G., 53, 72, 84, 211, 217, 443, 450, 453, 550, 555-557, 560, 565.

Kroll W., 578.

Kühn K. G., 205.

Lachmann K., 182, 411.

Láks A., 30, 79, 103-105, 107, 118, 119, 181-183, 185, 187, 189, 190-192.

Lambino D., 373.

Lasswitz K., 85, 331.
Lemke D., 31, 92.
Leopold J. H., 85, 197.
Liddell H. G., 35.
Liebich W., 82, 132, 135, 137, 138, 140, 150, 154, 283, 536, 543.
Liesenborghs L., 81, 138.
Lörcher A., 295, 327, 338, 412, 484.
Long A. A., 93.
Long H. S., 79, 105, 156-159, 163-165, 167-169, 171, 174-177, 182, 183, 185, 187, 188, 199, 202, 203, 206, 207, 210, 211, 213, 282, 411, 446, 492, 493.
Longo Auricchio F., 82, 94, 95, 98, 115, 279, 286, 526, 541, 542, 561, 562.
Luria S., 11, 19, 86, 146.

Madvig J. N., 82, 203, 419, 434, 573.
Mannebach E., 43, 199, 433, 446, 447.
Mansion A., 20.
Martha J., 419. Martinazzoli F., 88.
Martini E., 106.
Massa Positano L., 84, 162, 202-203, 205, 207, 213, 275, 328, 352, 464, 492, 498.
Mau J., 11, 12, 25, 26, 90, 157, 159, 161, 165, 167-169, 247.
Mayer A., 147.
Mazzantini C., 91.
Meibom M., 156, 186, 188, 192.
Meineke A., 352, 479.
Mekler S., 105, 283, 596.
Merbach F., 217. Merguet H., 341.
Merlan Ph. 32, 34, 46, 86, 91, 92, 206, 217, 322, 372, 374, 380, 595.
Mette H. J., 95. Mewaldt J., 83, 86, 90.
Millet C., 81, 118, 119.
Mitchell Henry C., 439, 440, 443.
Momigliano A., 50, 51, 86, 101, 117, 119, 127, 131, 133, 135, 136.
Mondolfo R., 13, 67, 83, 86, 88, 90, 480.
Montanari E., 94, 168.
Moreau J., 45, 92, 93.
Moreschini C., 91, 289, 372, 373.
Moutsopoulos E., 92.
Mühlh (von der) P., 79, 92, 156, 159, 160, 161, 168, 169, 174, 175, 177, 181-183, 187, 188, 191, 193, 194, 197, 200, 202, 206-208, 210, 213.
Müller K., 101, 102, 419.
Müller R., 51, 54, 93, 94.
Mugler C., 14, 91.
Munro H., 411.

Mutschmann H., 128, 389, 437.

Natorp P., 25, 84, 298, 562.

Nauck A., 450.

Neck G., 91.

Nizan P., 83.

Norden E., 343.

Oates W. J., 83.

Orelli J. C., 79.

Paratore E., 88.

Pease A. S., 82, 327, 371-374, 376, 380, 385, 386, 392, 393, 401.

Perelli L., 91, 92, 384, 590.

Pesce D., 14, 64, 83, 90, 93, 94.

Pfligersdörfffer G., 31, 90.

Philippson R., 26, 29, 52-54, 69, 73, 81, 85-88, 94, 102, 116, 120, 123, 129, 132, 133, 139, 141, 146, 153, 168, 183, 197, 198, 211, 213, 234-239, 241-248, 270, 272-276, 295, 338, 370, 372-374, 376, 386, 392, 405, 406, 413, 421, 426, 484, 498, 515, 522, 534, 535, 542, 544, 557, 564, 587-594, 596-599, 600-605.

Plasberg O., 82.

Pohlentz M., 70, 83, 117, 309, 328, 347, 355, 432, 433, 473, 498, 573, 575.

Popper K. R., 62.

Rackham H., 419.

Rapisarda E., 390.

Regenbogen O., 27, 51.

Reinesius Th., 105.

Reiske J. J., 502, 556, 573, 576.

Reitzenstein E., 578.

Rist J. M., 92.

Rivaud A., 229.

Robin L., 60, 73, 83.

Ronconi A., 91.

Rosini C., 229, 230.

Ross W. D., 40, 44.

Rousseau J. J., 60.

Ryba B., 86, 197.

Salvestroni L., 146.

Sambursky S., 9, 30.
Sammartano R., 84.
Santese Saraceno G., 98.
Sasso G., 73, 550.
Sbordone F., 82, 142, 145, 147, 148, 451, 542, 543, 545.
Schanz M., 325, 327.
Schenkl H., 104.
Schiene Th., 82, 419.
Schmekel A., 327.
Schmid W., 14, 33, 46, 65-67, 80, 87, 90, 94, 95, 108, 121, 131, 149, 197, 198, 202, 232, 234-238, 272, 332, 361, 373, 374, 378, 386, 389, 391, 397, 400, 464, 476, 482, 485, 504, 600, 603, 604.
Schmidt W., 108.
Schneider J. G., 166.
Schoemann G. F., 525.
Schottländer R., 90, 389, 437, 438, 459, 468.
Schuhl P. M., 52, 229.
Schwartz E., 112.
Scott E., 35.
Scott W., 31, 80, 84, 274.
Sedley D., 29, 57, 81, 93, 98, 115, 116, 149, 240-244, 246, 248, 249, 259, 260.
Shapiro H., 84.
Shorey P., 555.
Solmsen F., 20, 89, 91, 93, 445.
Souilh   J., 467.
Spengel L., 524.
Spina L., 82, 126, 130, 136, 138, 141-143, 148-150, 154, 515.
Stampini E., 82.
Steckel H., 23, 38, 52, 65, 75, 91, 92, 101, 103, 107, 106, 119, 129, 132, 136, 146, 147, 182, 224, 228, 232, 240, 244, 247, 259, 260, 270, 276, 281, 291, 430, 515, 538.
Stella L. A., 9.
Stephanus H., 202, 211, 213.
Stocks J. L., 86.
Striker G., 93.
Sudhaus S., 82, 286-288, 519, 526-529, 560-563, 588, 594.

Tarn W. W., 135, 147.
Taylor A. E., 36, 85.
Tepedino Guerra A., 94, 115, 542.
Tescari O., 85, 161.
Thomas E., 220.

Untersteiner M., 59, 86, 87, 161, 271, 343, 349, 514, 526.

Usener H., 29, 66, 79, 80, 84, 97, 102-106, 110, 117, 123, 124, 127, 129, 131, 132, 137-141, 146-149, 153, 155, 157, 159, 161-165, 168, 169, 171, 176, 180-188, 190-192, 194, 197-199, 201-207, 210-212, 215, 216, 219-222, 229, 268, 274-276, 278, 281-284, 287, 288, 290, 291, 299, 301, 302, 305, 309, 312, 328, 330, 334, 335, 337, 341, 343, 344, 346, 350, 352, 355, 366, 367, 372, 373, 376, 385, 389, 393-395, 397, 398, 403-406, 408, 411, 419-421, 426, 429, 431-434, 440, 446, 449, 450, 456, 457, 473, 478, 482, 487, 491-495, 498, 516, 521, 532, 536, 541, 542, 545, 559, 564, 592, 604.

Uxfull-Gyllenband (von) W., 59.

Virieux Raymond A., 92.

Vlastos G., 11, 14, 19, 92.

Vogliano A., 68, 80, 84, 86, 83, 95, 109, 117, 119, 120, 123, 126, 129, 135-137, 140, 144, 145, 150, 151, 154, 218, 219, 224, 225, 228-230, 232, 233, 235, 238, 240-244, 246-248, 260, 519, 532, 536, 537, 545, 565.

Wasserstein A., 93.

Wehrli F., 51, 58, 101, 102, 107, 309.

Weil H., 85, 215, 219, 221, 428.

Wesenberg A., 443.

Westman R., 71, 72, 83, 94, 428, 431, 433, 473, 486, 567, 569-580.

Wilamowitz-Moellendorff (von) U., 67, 106.

Wilke C., 73, 84, 587, 588, 590-596.

William J., 83, 133, 134, 461, 499.

Wismann H., 79.

Wisniewski B., 91, 92.

Wolf H., 477.

Woltjer J., 170.

Wotke C., 79, 214.

Wytttenbach D., 570.

Zeller E., 350, 372.

Ziegler K., 469.

Zucker F., 480.

INDICE DEGLI AUTORI E DEI PERSONAGGI ANTICHI

- Achille (cosmografo), 312, 340, 341, 365.
- Aezio, 36, 38, 44, 160, 181, 184, 185, 274, 302, 310, 312-314, 318, 323, 335, 337, 338, 340-346, 348-353, 358, 361, 364, 365, 368, 374, 380, 387, 400, 402, 403, 407, 505.
- Agemorto (padre di Ermarco), 108, 109, 541.
- Agostino Aurelio, 302, 304, 328, 351, 360, 364, 381, 423-425, 435, 438, 459, 469, 475, 488, 509.
- Alessandro d'Afrodisia, 302, 322, 323, 334, 335, 338, 339, 341, 349, 351, 393, 401, 426-428, 462, 475.
- Alessandro Magno, 101, 115, 283, 502.
- Alessi (comico), 201, 297, 488, 490, 514, 560.
- Alessino Megarico, 244, 560, 561, 562.
- Ambrogio, 455, 459, 564.
- Aminomaco di Filocrate, ateniese, 108, 109, 110.
- Ammiano Marcellino, 286.
- Anasicrate (arconte eponimo), 101.
- Anassagora, 59, 107, 145, 185, 193, 232, 317, 358, 365, 385, 581.
- Anassarco (epicureo?), 123, 124.
- Anassarco di Abdera, 124.
- Anassimandro, 183, 185, 232, 343.
- Anassimene, 189, 228, 232, 234, 365, 581.
- Anassimene di Lampsaco, 291.
- Anniceride, 447.
- Antidoro, 105.
- Antifonte sofista, 41, 42, 184, 212.
- Antigono Gonata, 52, 76, 77, 105, 112, 124, 127, 135, 147.
- Antigono Monoftalmo, 76, 117, 119.
- Antioco d'Ascalona, 325, 327, 392, 432.
- Antipatro di Macedonia, 77, 125.
- Antistene, 56, 60, 452.
- Apelle (epicureo), 124.

Apollodoro (il *Kepotyranos*), 102, 105-107, 156, 310, 541, 542.
Apollodoro grammatico, 107, 108.
Apollonio di Tiana, 487.
Apuleio, 352.
Arcesilao, 70, 71, 569, 574, 576.
Archefonte (epicureo), 116, 150.
Archelao, 107, 292.
Archimede, 509.
Ario Didimo, 492, 493.
Aristarco di Samo, 335, 603.
Aristippo, 103, 147, 427, 433, 446.
Aristippo minore, 433, 447.
Aristobulo (o Aristodemo), fratello di E., 102, 112, 124, 142, 518.
Aristocle, 49, 149, 301, 310, 441.
Aristofane, 396.
Aristofane di Bisanzio, 107.
Aristone (di Ceo?), 107.
Aristone di Chio, 521.
Aristonimo (arconte epon.), 136, 141.
Aristotele, 9, 10, 14, 17, 20-23, 27, 37, 38, 40, 44-46, 55, 56, 61, 63, 64, 67, 101, 102, 105, 108, 111, 115, 119, 145-147, 157, 159, 162, 164, 166-168, 174, 189, 190, 193, 194, 196, 199, 201, 203, 210, 216, 235, 236, 247, 255, 257, 261, 265, 267, 313, 316, 319, 320, 330, 334, 342, 343, 345, 348, 349, 357, 358, 384, 408-410, 488, 506, 523, 524, 573, 582, 589, 595.
Ps. Aristotele, 226.
Arriano, 394, 428, 436, 462, 474, 476, 477, 481.
Asclepiade di Bitinia, 331, 337, 399, 402, 403.
Ateneo, 102, 105, 121, 124, 125, 133, 145, 276, 277, 279, 281, 288, 291, 428-430, 473, 508, 517, 537.
Ateneo (epicureo), 123.
Ateneo (padre di Metrodoro?), 513.
Ateneo, poeta, 106.
Atenodoro (padre di Polieno), 541.
Attico, 387, 394, 405, 407, 481.
Attoride (fratello di Metrodoro), 515.
Axiothea di Fliunte, 63.

Basilide (epicureo), 541.
Batide (sorella di Metrodoro), 513, 535, 536.
Batone comico, 435.
Bione Boristenita, 73, 588.

Calcidio, 377.
Callimaco, 102, 549.
Callistene, 283.
Callistrato (epicureo?), 150.
Callistrato (oratore politico), 526, 527.
Carino (arconte epon.), 139, 146, 147, 518.
Cameade, 105, 111, 327, 401, 424, 438, 542.
Carneisco (epicureo), 150.
Cassandra di Macedonia, 77, 126.
Celso medico, 517.
Censor ino accademico, 334.
Censurino, 357, 358. Cesare, 112.
Cheredemo (fratello di E.), 102, 112, 518.
Cheredemo (figlio del precedente), 154.
Cherefonte, 573, 574.
Cherestrata (madre di E.), 101, 112, 520.
Cicerone, 12, 16-18, 32-35, 46, 61, 68, 74, 82, 98, 106, 108, 109, 114, 115, 122, 127, 133, 139, 198, 203, 205, 211, 216, 229, 268, 271, 274, 276, 281, 289-291, 295, 296, 304, 307, 308, 311, 325-327, 332, 338, 340-342, 349-351, 357, 362, 376, 370-374, 376, 377, 380, 381, 383, 385, 389, 391-393, 400, 401, 407, 410-412, 416, 417, 420, 424-427, 429, 430, 432, 433, 434, 436, 439, 440, 442, 444, 448, 452, 455, 457, 462, 464, 467, 468, 471-474, 476, 479, 483, 486, 488, 495-500, 509, 514, 518, 520, 532, 535, 537, 543, 558, 572, 574, 579-581, 589
Cimone Ateniese, 490.
Ciro il Grande, 50.
Cleante, 374, 508.
Clemente Alessandrino, 63, 271, 290, 307, 394, 412, 447, 450, 458, 460, 472, 475, 478, 496, 501, 506, 508, 520, 536.
Clemente Romano, 330, 456.
Cleomede, 367, 430.
Cleone (epicureo?), 134.
Clistene, 467.
Clitomaco, 327.
Clodio, 495.
Codro, 490.
Colo te, 67, 68, 70, 71, 113, 130-132, 144, 149, 257, 302, 305, 306, 528, 332, 347, 508, 525, 531, 541, 567, 569-584, 588.
Cotys, 508.
Crantore, 467.
Cratere, 76, 126, 131, 135, 138, 143, 515.
Cratete, 147.
Cratilo, 359.

Crisippo, 19, 20, 41, 42, 102, 111, 185, 295, 298, 305, 316, 317, 340, 347, 375, 401, 423, 475, 494, 508, 556.

Crizia, 271, 394.

Cronio (epicureo), 150.

Ctesippe (epicureo), 150, 153.

Damosseo comico, 121, 281.

Demetria (etèra), 542.

Demetrio di Magnesia, 102, 107.

Demetrio Falereo, 51.

Demetrio Lacone, 68, 144, 182, 280, 298, 315, 337, 346, 360, 365, 386, 441, 470, 473, 481, 494, 542, 600, 603, 605.

Demetrio Poliorcete, 76, 119, 133, 147.

Demode (arconte epon). 154, 519.

Democrito, 9-11, 13, 15, 17, 18, 21-23., 31, 37, 41-43, 47, 59, 72, 102, 103, 105, 107, 114-116, 145, 146, 148, 159, 162, 181, 189, 193, 202, 203, 221, 227, 228, 232, 234, 241, 256, 259, 231, 301, 313-315, 317, 318, 322, 324-327, 330, 332-338, 340-343, 350-354, 356-358, 361-364, 368, 381, 394, 403, 408, 478, 496, 498, 531, 569, 570, 579, 581, 582.

Demostene, 527.

Diagora di Melo, 271.

Dicearoo, 360, 573.

Didimo il Cieco, 138.

Diocle di Magnesia, 106, 107.

Diodoro (epicureo), 136, 137.

Diodoro Siculo, 59, 366.

Diogene cinico, 61, 530.

Diogene di Apollonia, 232, 581.

Diogene di Enoanda, 34, 58, 59, 72, 83, 118, 119, 133, 182, 189, 190, 207, 228, 256, 303, 324, 347, 360, 366, 383, 445, 457, 460, 461, 488, 499, 502, 507, 508, 557, 581.

Diogene di Tarso, 61, 185, 293, 409, 410, 411, 492, 493, 529, 542.

Diogene Laerzio, 9, 24, 42, 49, 51, 52, 55, 60, 61, 63-65, 67, 70, 74, 75, 79, 83, 101-103, 106, 110, in, 115, 124-127, 132, 133, 139, 145-147, 151, 155, 179, 182, 193, 196, 205, 209, 218, 220, 247, 258, 270, 272, 276, 278, 280-282, 284, 285, 287, 289, 291-295, 310, 340, 371, 401, 406, 409, 412, 416, 419, 425, 428, 435, 446, 447, 468, 470, 478, 479, 484, 491, 492, 494, 496, 501, 506, 513, 520, 522-524, 529, 541, 542, 560, 562, 565, 573-575, 583, 593, 597, 602.

Dione Crisostomo, 61, 530.

Dione siracusano, 50, 52.

Dionisio (epicureo), 541.

Dionisio II di Siracusa, 50, 52, 105.

Dionisio di Alicarnasso, 102, 510.

Dionisio vescovo, 329, 341, 389, 404.

Diotimo (arconte epon.), 141, 146.

Diotimo stoico, 102.

Dositeo (epicureo), 124, 125.

Dracconte, 467.

Ecateo di Abdera, 59.

Ecfanto pitagorico, 603.

Echecrate cinico, 7c.

Edia (etèra), 104, 515.

Egeo (epicureo), 137.

Egesianatte (epicureo?), 125.

Eliano, 121, 458, 501, 516.

Empedocle, 36, 72, 145, 227, 235, 239, 306, 329, 549, 551, 555, 558, 569-572, 581.

Enesidemo, 294.

Epaminonda, 52, 490.

Epicuro, *passim*.

Epicuro (figlio di Temista e Leonteo), 126.

Epifanio, 343.

Epitteto, 104, 127, 281, 411, 434, 436, 462, 474, 476, 477, 481.

Eraclide di Ainos, 508.

Eraclide Lembo, 101.

Eraclide Pontico, 508, 573, 603.

Eraclito, 105, 266, 365, 505, 575, 581.

Eraclito (commentatore), 509.

Erasistrato, 346, 445.

Ermarco, 32, 53, 63., 68, 72, 73, 77, 108-110, 125, 127, 153, 211, 217, 218, 285, 380, 400, 401, 443, 450, 453, 517, 527, 541-543. 545, 550, 555-558, 560, 561, 563-565.

Ermia, 341.

Ermia di Atarneo, 52.

Ermia (neoplatonico) 462.

Ermippo callimacheo, 102, 108.

Erodoto (epicureo), 103, 125, 126, 155, 156, 178, 179.

Erofilo, 346, 445.

Erotiano, 306.

Erotio (etèra), 104, 515.

Eschilo, 306, 396, 444.

Esichio, 336.

Esiodo, 102, 113.

Eubulide megarico, 560, 562.

Eubulo (arconte epon.), 130, 136, 148.

Eudemo di Cipro, 67.

Eudemo di Rodi, 58.

Eudosso di Cnido, 57, 132, 184, 229, 410.
Euriloco (pirroniano?), 107, 125.
Euripide, 199, 306, 358, 396, 458, 549, 560, 570, 600.
Eusebio di Cesarea, 49, 146, 301, 310, 312, 329, 387-389, 394, 404, 405, 407, 441, 481, 545.
Euzio (arconte), 147.
Evagora di Cipro, 52.

Falaride di Agrigento, 499, 501.
Favonio Eulogio, 579.
Favorino di Arles, 356.
Fedone socratico, 115.
Fedria (schiava), 110.
Fedro (epicureo), 542.
Filippo (arconte epon.), 132, 142, 149, 543.
Filippo (di Macedonia, fratello di Cassandre), 126.
Filodemo di Gadara, 20, 27, 34, 41, 44, 56, 67-69, 82, 98, 102, 116, 120, 121, 123, 125, 130-132, 135-142, 145-150, 154, 156, 197, 198, 202, 217, 218, 233, 260, 268, 270-276, 278, 279, 281-288, 291, 295, 370, 374, 375, 377, 378, 380, 385, 386, 389, 405, 406, 412, 485, 489, 493, 498, 513-525, 527, 528, 532, 534, 535, 541-543, 544, 546, 557, 558, 560, 563-565, 572, 591, 600, 601, 603, 604.
Filolao, 603.
Filone Alessandrino, 342, 397, 430, 431, 494.
Filone di Larisa, 392.
Filonide (epicureo), 123, 128, 222.
Filonide di Tebe, 124.
Filostrato, 487.
Firsone (o Pirsone), 125, 141, 142.

Galeno, 42, 268, 331, 333, 336, 337, 340, 345, 347, 351, 352, 384, 399, 402, 403, 429, 441, 478.
Gellio Aulo, 290, 325, 352, 353, 411.
Giamblico, 345, 362.
Giovanni Siculo, 297, 302, 305. Giovenale, 457.
Girolamo, 343, 438, 454, 514.
Giuliano imperatore, 403, 487, 502.
Giunio Filargirio, 367.
Giustino apologeta, 329, 482.
Gorgia, 514.
Gregorio Nazianzeno, 501.

Idomeneo (epicureo), 65, 76, 103, 110, 113, 116, 119, 127-130, 143, 513, 517, 536, 543.
Ierone di Siracusa, 50.
Ieronimo di Rodi, 468.
Ipparco di Nicea, 368, 603.
Ippoclide (epicureo), 545.
Ippocrate (o Corpus Hippocraticum), 118, 193, 441, 505, 600.
Ippocrate di Cirio, 194.
Ippolito, 181, 182, 313, 363, 386.
Iseo (arconte epon.), 147.
Isocrate, 52.

Lamia, 76, 133.

Lastenea di Mantinea, 63.

Lattanzio, 332, 342, 360, 364, 386, 387, 388, 390, 391, 394-399, 403, 427, 432, 447, 455, 465, 476, 479, 484, 489, 490, 494, 495, 501, 507.

Leonteo (epicureo), 64, 103, 113, 116, 126, 130, 132, 133, 142, 143, 510, 517, 541, 543, 545.

Leonzio (etèra), 64, 76, 103, 104, 125, 133, 136, 274, 473, 514, 537, 544, 558.

Leucippo, 10, 14, 107, 146, 181, 228, 313, 314, 317, 322, 330, 332, 333, 338, 340, 343, 350-352, 354, 403.

Licofrone, 116.

Lio (epicureo), 148, 149.

Licone peripatetico, 55.

Licone (schiavo), 110.

Licurgo, 530.

Lisia, 126.

Liside, 52.

Lisimaco, 76, 103, 119, 127, 129, 131, 135, 136, 138, 143, 149, 516.

Lucano, 492.

Luciano di Samosata, 123, 408.

Lucrezio, 12, 16-19, 33-35, 37, 58, 59, 67, 73, 82, 97, 98, 160, 183, 184, 188, 189, 207, 225, 228, 251, 253, 258, 269, 279, 323, 324, 344, 346, 348-350, 353, 355, 358-364, 366, 369, 370, 373, 378, 382, 384, 385, 392, 398, 411, 422, 460, 481, 488, 498, 508, 572, 590, 599.

Macrobio, 72, 349, 352, 579, 580.

Mammario (etèra), 104, 515, 543.

Manio Curio Dentato, 440.

Marco Aurelio, 153, 445.

Massimo Confessore, 152, 362, 406, 456, 463, 482, 483, 504, 532.

Massimo Tirio, 441, 470.

Matrone (epicureo), 148, 153.
Melisso, 572.
Menandro, 112.
Meneceo (epicureo), 196.
Menecle (arconte epon.), 560, 563.
Menedemo di Lampsaco, 70, 582-584.
Menedemo di Eretria, 70.
Menone medico, 58.
Menestrato (epicureo), 536.
Metrodoro di Chio, 318, 340.
Metrodoro di Lampsaco, 48, 52, 64, 66-69, 76, 77, 94, 101, 104, 109-111, 115, 119, 121, 123, 127, 129, 133, 135, 137, 139, 140, 145, 151, 153, 154, 201, 215, 217-219, 242-244, 246, 250, 285, 304, 338, 362, 408, 410, 465, 490, 513-525, 527-538, 542, 545, 558, 563, 564, 575, 588, 600, 601, 605.
Metrodoro di Stratonicea, 105.
Milziade ateniese, 490.
Mimnermo, 199.
Mironiano di Amastri, 102.
Mitre (epicureo), 65, 66, 76, 103, 126, 130, 131, 135-138, 143, 148-150, 154, 515, 516.
Mys (schiavo), 63, 102, 132, 137, 148.

Nausifane, 9, 26, 47, 48, 69, 104, 105, 107, 108, 112, 115, 144, 145, 234, 241, 243, 528.
Nemesio, 351.
Neocle (fratello di E.), 102, 112, 113.
Neocle (padre di E.), 75, 101, 106, 112, 312, 487, 517, 520.
Nicànore, 110.
Nicia (schiavo), 110.
Nicidio (etèra), 104, 515, 543.
Nicocle di Cipro, 52.
Nicolao Damasceno, 102.

Olimpiodoro, 67, 302, 308, 430, 433.
Olimpiodoro stratego, 126.
Omeo, 379, 508, 509, 528, 536, 560.
Orazio, 215, 388, 411, 412, 457, 458, 460, 464, 476, 480, 487.
Origene, 358, 387, 395, 408, 475, 482.
Orione (epicureo), 542.
Ovidio, 487.

Pamfilo (platonico), 75, 108, 112, 114.

Panezio di Rodi, 446.
 Parmenide, 26, 185, 346, 569, 572, 573, 576.
 Patrone (epicureo), 542.
 Perdicca di Macedonia, 101.
 Pericle, 112, 490, 519.
 Perseo (stoico), 124.
 Pirrone di Elide, 49, 105, 115, 125, 210.
 Pitagora, 106, 357, 359, 549, 558.
 Pitarato (arconte epon.), 108, 136.
 Pitianatte (epicureo?), 138.
 Pitocle, 66, 76, 103, 104, 129, 132, 139, 140, 151, 153, 179, 195, 534-530, 543.
 Platone, 9, 14, 21, 22, 27, 39, 41, 42, 50, 55, 56, 59, 62-64, 67, 69, 71-73, 105, 108, 112, 114, 119, 146, 147, 157, 167, 182, 193, 229, 231-234, 236-239, 248, 261, 264, 265, 277, 297, 300, 307, 311, 316, 338, 342, 343, 345, 385-387, 392, 394-395, 414, 475, 489, 506, 508, 510, 579-584.
 Ps. Platone, 466.
 Plinio il giovane, 505.
 Plinio il vecchio, 121, 274, 558.
 Plotino, 394, 427.
 Plutarco, 66, 70, 71, 82, 83, 113, 115-117, 119, 124, 127, 128, 130, 131, 133, 140, 143-145, 185, 258, 268, 269, 273, 274, 277, 278, 281, 283, 284, 290, 291, 302-310, 313, 318, 328, 329, 331, 332, 338-340, 347, 352, 353, 356, 364, 387, 395, 396, 401, 404, 405, 407, 428-438, 441, 444, 445, 449, 455, 457, 464, 465, 468-471, 473, 475, 477, 479, 480, 482, 485-490, 498, 504, 505, 508, 509, 514-516, 518-521, 527, 529, 530, 534, 536-538, 543, 549, 556, 569, 570.
 Ps. Plutarco, 182, 312, 466, 467, 509.
 Polemeo (o Tolomeo?), 76, 117.
 Polieno, 58, 68, 76, 109, 121, 139, 151, 154, 277, 285, 406, 509, 516-518, 521, 535, 541, 543.
 Polieno (figlio del precedente), 109, 123.
 Polistrato, 67, 68, 74, 84, 97, 217, 266, 384, 480, 541, 545, 587, 588, 590, 592, 595.
 Porfirio, 53, 72, 73, 152, 435, 449, 450, 452-454, 456, 458-464, 478, 479, 504, 505, 549-551, 556, 578.
 Porfirione, 472.
 Posidonio, 73, 102, 367, 542.
 Prassifane, 107.
 Pratina, 244.
 Proclo, 72, 359, 404, 509, 542, 557, 577, 579, 580.
 Prodico di Ceo, 271.
 Protagora di Abdera, 42, 59, 105, 145, 301.
 Protarco di Bargylia, 542, 603.

Quintiliano, 140, 380.

Salviano di Marsiglia, 388.

Sandi (madre di Metrodoro), 513.

Sardanapalo, 442.

Scipione l'Africano, 579.

Seleuco (astronomo), 603.

Seneca, 73, 120, 127-129, 139, 151, 152, 189, 194, 221, 292, 363, 368-370, 388, 430, 437, 438, 440, 444-446, 448, 452, 455, 458, 459, 461, 463-468, 470, 471, 475, 476, 479-482, 485, 486, 492, 496, 499, 501, 502, 504, 514, 517, 518, 532, 535, 538, 542, 601.

Senocrate, 72, 73, 101, 107, 114, 174, 201, 235, 265, 551, 573, 595.

Senofane, 185, 193, 407.

Senofonte, 50, 277.

Servio, 340, 366.

Sesto Empirico, 19, 31, 34, 41, 61, 69, 113, 115, 144, 157, 167, 174, 258, 260, 265, 266, 268, 284, 292, 296-298, 301, 305, 306, 308-310, 314, 315, 318, 320, 336, 337, 345, 362, 379, 380, 400, 412, 425, 427, 504, 506, 510, 534, 542, 560, 562.

Simplicio, 12, 13, 74, 181, 313, 315, 317, 318-322, 329, 333, 334, 338, 339, 343, 401.

Sirone (epicureo), 542.

Socrate, 9, 41, 42, 116, 146, 347, 395, 452, 524, 569, 573-576, 584.

Sofocle, 59, 112, 199, 410.

Sofocle del Sunio, 101.

Solone, 530.

Sosigene (arconte epon.), 108.

Sozione Alessandrino, 101, 102.

Speusippo, 63, 126, 265, 410.

Stilpone di Megara, 152, 244, 458, 569, 575, 588.

Stobeo, Giovanni, 129, 151, 215, 345, 352, 362, 433, 434, 456, 463, 464, 479, 532, 533, 564.

Strabone, 113, 367, 411, 514, 542, 603.

Stratone di Lampsaco, 55, 168, 309, 317, 319, 328.

Suida, 121, 516.

Talete, 183, 581.

Telete, 73, 588.

Telocle (arconte epon.), 137.

Temisone di Cipro, 196.

Temisone di Laodicea, 331.

Temista (epicurea), 64, 103, 126, 149, 541, 544.

Temistio, 316, 317, 319, 320, 339, 367, 487.

emistocle, 490, 519.

Teodoro l'ateo, [103](#), [406](#).
Teodoto, [141](#).
Teofida, [560](#), [563](#).
Teofilo, [482](#).
Teofrasto, [43](#), [51](#), [55](#), [58](#), [105](#), [107](#), [110](#), [119](#), [165](#), [189](#), [274](#), [349](#), [370](#), [414](#), [551](#), [555](#), [556](#),
[558](#), [573](#).
Teognide, [199](#).
Teone Alessandrino, [127](#), [139](#), [558](#).
Tertulliano, [302](#), [346](#), [356](#), [357](#), [388](#), [434](#), [444](#).
Timeo pitagorico, [557](#).
Timarco (epicureo), [537](#).
Timocrate (fratello di Metrodoro), [52](#), [103](#), [104](#), [115](#), [119](#), [129](#), [133](#), [146](#), [201](#), [513](#), [515](#),
[530](#), [535](#), [537](#), [544](#).
Timocrate (padre di Metrodoro?), [513](#).
Timocrate di Demetrio, ateniese, [108-110](#).
Timone, [102](#), [517](#).
Tolomeo il biondo (epicureo), [541](#).
Tolomeo il bruno (epicureo), [541](#).
Tolomeo II Filadelfo, [569](#).
Tolomeo IV Filopatore, [101](#), [569](#).
Trasimaco di Calcedone, [526](#).

Valerio Massimo, [440](#), [496](#), [545](#).
Varrone Reatino, [425](#).

Zenone di Cizio, [70](#), [111](#), [124](#), [147](#), [295](#), [316](#), [317](#), [340](#), [343](#), [364](#), [375](#), [423](#), [476](#), [482](#), [486](#),
[530](#), [583](#).
Zenone di Sidone, [27](#), [102](#), [156](#), [295](#), [310](#), [412](#), [541](#), [542](#), [560](#).
Zoroastro, [578](#).

INDICE DEI PASSI

A

Achille:

Isagoge.

3, 31 Maass	312
5, 37 M.	340
8, 38 M.	ivi
9, 39 M.	341
19, 46 M.	365

Aezio:

Placita

I, 3, 18, 285 Diels	312
I, 3, 26 ivi	318
I, 3, 27, 287, D.	313
I, 7, 7, 300 D.	374, 387
I, 7, 34, 306 D.	380
I, 8, 3, 307 D.	407
I, 12, 5, 311 D.	318, 323
I, 15, 9, 314 D.	335
I, 18, 3, 316 D.	338
I, 20, 2, 318 D.	314
I, 22, 5, 318 D.	337
I, 23, 4, 319 D.	323
I, 29, 5, 326 D.	400
I, 29, 6, 326 D.	402
II, 1, 3, 327 D.	340
II, 1, 8, 329 D.	341
II, 2, 3, 329 D.	ivi
II, 3, 1 segg., 329 D	403
II, 4, 10, 331, D.	343

II, 7, 3, 336 D.	342
II, 20, 14, 350 D.	365
II, 20, 15, 351 D.	184
II, 21, 5, 352 D.	365
II, 22, 6, 352, D.	ivi
II, 28, 1, 358 D.	185
III, 4, 5, 371 D.	368
III, 15, 11, 381 D.	ivi
IV, 3, 11, 388 D.	36, 349
IV, 4, 6, 390 D.	345
IV, 5, 5, 391 D.	346
IV, 7, 4, 393 D.	361
IV, 8, 2, 394 D.	302
IV, 8, 10, 395 D.	350
IV, 9, 5, 396 D.	302
IV, 9, 11, 397 D.	310
IV, 9, 19, 398 D.	505
IV, 13, I, 403 D.	351
IV, 14, 2, 405 D.	160, 352
IV, 19, 2, 408 D.	350
IV, 23, 2, 214 D.	38, 44, 350
V, I.2, 415 D.	407
V, 3.5, 417 D.	357
V, 5, 1, 418 D.	ivi
V, 16, 1, 426 D.	357
V, 19, 2., 430 D.	ivi
V, 2Q, 2, 432 D.	ivi
V, 26, 3, 438 D.	344, 350
Agostino:	
<i>Contra Academicos.</i>	
III, 23	328
III, 11, 26	304
III, 35	488
<i>De civitate Dei</i>	
V, 20	435
VIII, 7	302
XVIII, 41	364
<i>Enarratio in Psalmos.</i>	
73, 25	361
<i>Ad Dioscorum epist.</i>	
CXVIII, 27	351, 381

<i>Epist</i>	
CIV, 3	469
<i>Sermones.</i>	
CCCXLVIII, 3	438, 475
<i>De utilitate credendi.</i>	
4, 10	459
6, 13	509
Alcifrone:	
<i>Eprist</i>	
II, 2, 4	357
Alessandro d'Afrodisia:	
<i>De fato</i>	
203, 11 segg. Bruns	393
<i>De mixtione.</i>	
214, 28 segg. B.	335
<i>In Aristotelis de anima.</i>	
26, 17 segg. B.	349
134, 30 segg. B.	351
160, 4.segg. B.	475
<i>In Aristotelis de sensu.</i>	
24, 18 segg. Wendland	351
<i>In Aristotelis Metaphysica.</i>	
462, 31 segg. Hayduck	302
<i>In Aristotelis Topica.</i>	
14, 2 segg. Wallies	427
139, 21 segg. W.	462
<i>Quaestiones.</i>	
I, 13, 52 Spengel	334
III, 12, 200, 20 segg. s.	339, 341
Alessi:	
fr. 25, 8, 11, 386 Edmonds	488, 490
Ambrogio:	
<i>Epist</i>	
LVIII, 13, P.L. XVI, col.1246	405
19, ivi	455, 459, 564
Ammiano Marcellino:	
<i>Historiae.</i>	
XXX, 4, 3	286

Anassagora:	
59 A 1 Diels-Kranz	193
59 A 42 D/-K	232
59 A 62 D.-K	358
59 A 77 D.-K	185
59 A 81 D.-k	193
59 A 88 D.-k	232

Anassimandro:	
12 A 5 Diels-Kranz	183

Anassimene:	
13 A 5 Diels-Kranz	234
13 A 6, 7 D.-K.	232
13 A 21 D.-K.	189

Antifonte Sofista:	
87 A 6 Diels-Kranz	42
87 B 44, col. 2 D.-K	212

Antistene:	
fr. 4, 14, 102-103 Decleva Caizzi	56
fr. 66 D.C.	60

Apuleio:	
De Magia, 15	352

Ario Didimo presso Stobeo:	
<i>Epitome, Eel. II.</i>	
109, 18-20 Wachsmuth	492
109, 12 segg. W.	493
in, 4-5 W.	ivi
143, 24 segg. W.	ivi

Aristocle presso Eusebio:	
<i>Praep. Evang.</i>	
XIV, 18, 4, 758 d	49
20, 9, 767 c	301
21, 1, 768 d	310
21, 769 d	441
XV, 2, 1, 791 a	146

Aristofane:	
<i>Ecclesiazusae.</i>	
v. 1056	396

<i>Ranae.</i>	
v.293	ivi
Aristorele.	
<i>Categ.</i>	
6 b	74
<i>De anima</i>	
II, 408 b 24-29	44
418 a segg.	162
III 427 b 27 segg.	345
429 a - 430 a	40
430 a 8	44
430 a 24	ivi
<i>De caelo.</i>	
I, 271 b 10 segg.	9
277 b 2 segg.	319
III, 302 b 3 segg.	164
303 a 20 segg.	9
306 a 17 segg.	236
306 a 26 seggg.	ivi
<i>De generatione animalium.</i>	
I, 729 b	357
730 a	ivi
<i>De genetatione et corruptione</i>	
I, 314 a 21	334
325 b 24 segg.	14
<i>De interpretatione.</i>	
18 a 28 segg.	401
<i>De philosophia.</i>	
fr. 27, 96 Ross	349
97 R.	ivi
<i>De respiratione.</i>	
471 b 30 segg.	37
<i>De sensu.</i>	
438 b 3-439 a 21 segg.	162
<i>De somniis.</i>	
461 a 22 segg.	589
<i>El. Soph.</i>	
179 a 33	247
<i>Ethica Eud.</i>	
VII, 1242 a 9-11	56
1242 b 21-22	ivi

<i>Ethica Nicom.</i>	
I, 1098 b 13 segg.	64
1099 b 30 segg.	ivi
1029 b 33 segg.	213
VI, 1140 b.	61
1140 b.	61
1141 b 21 segg	201
1161 b 13 segg	56
X 1172 b 9 segg	410
1178 b 7 segg	409
<i>Eudemus.</i>	
fr. 44 Rose ³ = fr. 6, 18 Ross	199
<i>Metaphysica.</i>	
I, 984 a 14 segg.	164
III, 1011 b 23-24.	401
1043 a	235
1051 b	ivi
XIV, 1091 b 18 segg.	63
<i>Meteorologica.</i>	
II, 341 b 1 segg.	194
365 b 6 segg.	189
<i>Physica.</i>	
I, 199 a I	23
201 a 8 segg.	334
III, 205 b 30 segg.	168
IV, 209 b	157
213 a 27 segg.	10
214 a 26 segg.	157
215 a 8 segg.	168
215 a 24 segg.	161
215 b 14 segg.	261
217 b - 218 segg.	ivi
218 b 13 segg.	267
220 b 15 segg.	261
VI, 232 a 23 segg.	9
240 b 30 segg.	159
VIII, 265 b 24.	10
<i>Polotica.</i>	
III, 1274 a 12 segg.	23
<i>Protrepticus.</i>	
fr. 50 Rose ³ = I, 26-27 Ross	196
<i>Rhetorica.</i>	

I, 1364 b 24	23
II, 1400 a 4	108
<i>Topica.</i>	
VII, I54 a I6	249

[Aristotele]:

<i>De mundo</i>	
396 a 3	226

Arriano:

Epicteti Dissertationes.

I, 12, I segg.	394
20, a 17 segg.	428
23 1 segg.	477
II, 20, 6	476
20, 20	477
20, 23	394
22, 21	474
23, 20	428
23, 21	127, 281
III, 7, 7	436
7, 15	462
7, 19	477
7, 11	481
24, 38	104
IV, II, I	477

Ateneo:

Deipnosophistae.

III, 102, 102 b	281
177, b	276
186, e	ivi
186, b	>277
187, c	>277, 508
VII, 279, f	517
280, a	428, 537
VIII, 354, b-c	145
X, 455, e	105
XII, 546, e	298, 430
546, f	428
547, a	429
XIII, 588, b	125
611, b	102

Ateneo(poeta):*Anthol. Palatina.*

IV, 43, [106](#)

Attico presso Eusebio:*Praep. Evang.*

XV, 5, 5, 799, b [481](#)

5, 9, 800a [387, 394](#)

5, 10, 800 a [405, 407](#)

B**Batone:**

fr. 5, 7, III, 262 Edmonds [435](#)

C**Callimaco:**

fr. 367 Schneider [549](#)

Celso:*De medicina.*

III, 21 [517](#)

Censorino:*De die natali.*

4, 9 [358](#)

5, 4 [357](#)

6, 2 [ivi](#)

Cicerone:*Academica priora. II. cfr. Lucullus.**Academica Posteriora.*

I, 2, 6 [425](#)

Ad familiares.

VII, 12 [106](#)

VII, 26, I [127](#)

Brutus.

85, 292 [116](#)

Cato M aior de senectute.

15, 43 [440](#)

De divinatione.

I, 30, 62 [357](#)

38, 81 [589](#)

39, 87	472
44, 69	357
II, 17, 40	372, 407
27, 59	291
50, 103	338
<i>De fato.</i>	
9, 18	327
10, 21	401
10, 22	12, 326
20, 46	326
<i>De finibus bonorum et malorum.</i>	
I, 6, 17 segg.	114
6, 18	325
6, 19	19
6, 20	58
6, 21	341, 350
7, 22	296
9, 29-62	412-423
9, 30	308, 425
II, 37	410
II, 38	433
13, 42 segg.	46, 61, 411
17, 55	410
19, 63	281, 295
20, 65	122, 483
20, 67	492
20, 68	211
20, 69	426
21, 71 segg.	506
II. I. 2	574
1, 3 segg.	311
2, 6	308
3, 7	289, 518
3, 8	468
4, 12	506
5, 16	281
7, 20	289
9, 27	448
9, 28	432
10, 29 segg.	439
10, 31	424
12, 36	426

12, 37	474
13, 41	432
15, 48	290
15, 49	473
16, 51	472
21, 67	290
21, 68	430
25, 80	484
26, 82	426, 484
26, 84	483, 484
27, 88	500, 502
28, 90	455
28, 91	456
28, 92	520
30, 98	436
31, 100	198, 362
31, 101	109
32, 104	439
32, 106	436
33, 107	ivi
33, 109	425
III, 1, 3	426
13, 42	501
19, 62	479
IV, 12, 29	440
19, 55	476
V, 25, 74	425
27, 80	503
28, 85	500
31, 93	503
<i>De natura deorum.</i>	
I, 8, 18-23	391-393
9, 21 segg.	383
10, 23	335, 581
10, 25 segg.	572
II, 28	ivi
16, 43-56	370-376
16, 43	281, 307
16, 49	33, 35, 205
17, 44	307
19, 49	377
20, 54	203

24, 67	340
25, 69	327
25, 70	304, 400
26, 72 segg.	108, 114
26, 73	108
27, 76	372
30, 84	ivi
31, 87	ivi
33, 92	558
33, 93	115, 274, 291
34, 95	380
37, 105	373, 376
38, 107	351
38, 108	ivi
39, 109	377
40, III	289
40, II3	133, 440, 537
41, 115, 116	276
42, 118	271
43, 120	II5, 381
II, 32, 82	268
65, 162	407
<i>De officiis.</i>	
III, 33, II7	444, 474, 520
<i>De oratore.</i>	
III, 17, 63	488
<i>De re publica.</i>	
I, 14, 22	229
III, 6	440
<i>In Pisonem.</i>	
18, 42	500
25, 59	389
25, 60	291
27, 65	291, 486
27, 66	430
28, 69	289
<i>Lucullus.</i>	
7, 19	304
8, 23	416
14, 45	505
25, 79	304
26, 83	ivi

26, 115	122
33, 106	58, 509
46, 140	426
46, 142	281
<i>Pro Sestio.</i>	
10, 23	495
<i>Tusculanae Disputationes.</i>	
I, 10, 22	349
37-38	467
17, 41	349
II, 6, 15	427
7, 17	499
12, 28	486
19, 44	443
III, 6, 14 segg.	393
13, 28	442, 535
15, 31	442
15, 32	442, 535
17, 38	444
18, 41	289
18, 42	290
20, 47	432
20, 48	471
20, 49	ivi
33, 80	442
34, 82	ivi
IV, 33, 70	462
V, 6, 16	434
9, 26	427, 452
9, 27	532
10, 31	499
26, 73	429, 464, 472, 503
26, 75	500
32, 89	457
33, 93	448
33, 94	440
34, 95	439
34, 97	451
36, 103	496
37, 109	514
38, 110	497
40, II7 segg.	467

41, II9	472
Clemente Alessandrino:	
<i>Paedagogus.</i>	
II, 10, I, 216, 1-2 Stahlin	478
<i>Protrepticus.</i>	
2, I, 51, 7 segg. S.	394
<i>Stromata.</i>	
I, 15, II, 42 S.	63, 506
II, 4, II, 121, 8 segg. S	307
20, II, 177 S.	290
21, II, 181-82 S.	447, 472
	501
21, II, 184 S.	447
21, II, 185, 5segg. S.	520
23, II, 189 S.	478
III, I, II, II, 196 S.	450
IV, 22, II, 312 S.	496
V, 14, II, 405 S.	508
38, II, 419 S.	536
VI, 2, I, II, 441 S.	458, 475
[Clemente Romano]:	
<i>Recognitiones.</i>	
VIII, 16	330
IX, 6	456
Cleomede:	
<i>De motu circulari corporum caelestium.</i>	
II, I, 162 Ziegler	367
II, I, 166 Z.	430
Crizia:	
88 B 25 Diels-Kranz	271, 394

D

Demetrio Lacone:	
pap, 1012:	
col. XXII, 33 De Falco	280
XXVI, 36 D.F.	494
XXIX-XXX, 38-39 D.F.	346
XXXVI, 42 D.F.	481
XLV, 48 D.F.	473

XLVI, 49 D.F.	360
pap, 1013:	
col. XIII, 63 D.F.	470
XVII, 65 D.F.	182, 365
<i>De dis</i> (?), pap, 1055:	
XXIV, 79-80 D.F.	386
Democrito:	
68 A I Diels-Kranz	160
68 A II D.-K.	496
68 A 22 D.-K.	498
68 A 37 D.-K.	13, 354, 569
68 A 40 D.-K.	182, 340
	341, 354
68 A 43 D.-K.	341
68 A 47 D.-K.	159
68 A 49 D.-K.	23, 332, 569, 570
68 A 50 D.-K.	256
68 A 51 D.-K.	340
68 A 56 D.-K.	261
68 A 58 D.-K.	10
68 A 64 D.-K.	335
68 A 65 D.-K.	261
68 A 84 D.-K.	181
68 A 89 D.-K.	193
68 A 92 D.-K.	ivi
68 A 98 D.-K.	189
68 A 101 D.-K.	36
68 A 106 D.-K.	ivi
68 A 124 D.-K.	160
68 A 135 D.-K.	43, 162
68 B 1 D.-K.	579
68 B 3 D.-K.	47
68 B 4 D.-K.	ivi
68 B 5 D.-K.	58
68 B 7 D.-K.	259
68 B 9 D.-K.	23
68 B II6 D.-K.	496
68 B II7 D.-K.	160
68 B 125 D.-K.	23, 570
68 B 144 D.-K.	498
68 B 156 D.-K.	569
68 B 166 D.-K.	31

68 B 176 D.-K.	203
68 B 234 D.-K.	221
68 B 297 D.-K.	363
Didimo Cieco:	
<i>In Eccl.</i>	
23, 30 segg. Liesenborgbs	138
Diodoro Siculo:	
I, 7-8	59
XVII, 7, 4	366
Diogene di Apollonia:	
64 A 16 D.-K.	232
Diogene di Enoanda:	
frr, 5-6 Grilli	581
6, col.. I-II G.	ivi
9 G.	507
9 col.. III-IV G, 182,	366
II G.	360
20 G.	228
33 G.	557
33 col. II G.	256
42 G.	207
53 G.	457
54 G.	488
55 G.	445
57 G.	461
58 G.	492, 498
62-63 G.	34, 133
Nuovi Frammenti	
7 (coll. I-III)	188
8 (col. I)	ivi
24	135
34	502
39-40	383
41	190
45	189
Diogene Laerzio:	
<i>Vitae PhilosoPhorum.</i>	
II, 16	292
87	446

89	447
97	406
101-102	103
106	401
107	593
108	562
109	560
125	70
IV, 2	63
3	126
11	524
32	574
V, 36	573
38	101
50-55	110
51	55, 67
86	508
94	401
VI, 14	106
22-23	61
37	ivi
103	60
VII, 4	508
9	52, 124, 132
30	106
47	295
48	106
119	276
120	479
181	111, 541
184	102
IX, 20	505
31	340
64	115
68	125
106	294
106	294
106	294
107-108	49
X, 1-29	101-112
1	520
4	135

5	103, 126, 133, 140
6	140, 289
7	146, 272, 515
7-8	9
8	145, 593
11	151
13	74, 287
22	127
23	125, 291
24	145
24-26	541-542
26	126
27	575
27-28	276
28	125, 126
29	292
29-34	293
30	281
31	293
32	209
33	24
35-83	155-178
84-116	179-195
117	63, 206, 409, 496, 506, 597
117-121 b	491-494
118	478, 501
119	64, 272, 278, 282, 284, 419, 468, 479, 602
120	55, 218, 220, 435, 565
120 b	484
120 b - 138	409-411
121 b	52
122-135	196-204
135	280
139-154	205-213
138	416, 470

Dione Crisostomo:

Orationes.

VI, 1, 33	530
1, 88	61

Dionisio di Alicarnasso:

De compositione verborum.

24, 188	510
Dionisio Vescovo, presso Eusebio:	
<i>Praeparatio Evangelica.</i>	
XIV, 24, 773 d	404
25, 9, 775 a	329
25, 8, 775 c	329

E

Eliano:	
<i>Varia Historia.</i>	
IV, 3	458
13	501
fr, 39, presso Snida, s.v. Ἐπίκουρος	
II, 363, 11 segg. Adler	516
363, 13 segg. A.	121

Empedocle:	
31 A 31 Diels-Kranz	557
31 B 8 D.- K.	570
31 B 15 D.- k.	571
31 B 60 D.- k.	549
31 B 60-61 D.- k.	306
31 B 61 D.-K.	549
31 B 155 D.-K.	557

Epicurei incerti:	
<i>Pap. herc, 176, fr, 5.</i>	
col. X, 36 Vogliano	132
XII, 38 V.	120
XV, 41 V.	124
XXII, 48 V, 109, 123,	151
XXIII, 49 V	153
XXIV, 50 V.	543
XXVI, 53 V.	121
<i>Pap. herc, 831.</i>	
coli. II-XIX, 578-591 Körte	600-605
VI, 581 K.	465

Epifanio:	
<i>Adversus Haereses.</i>	
I, 7, 8, 589 Diels	343

Epitteto:	
presso Stobeo, <i>Flor.</i>	
III, 6, 57, 300 Hense	434
<i>Dissertationes</i> , cfr. Arriano	
Eracle Pontico:	
fr, 22 Wehrli	508
Eracrito:	
22 B 46 Diels-Kranz	505
22 B 101 D.-K.	575
Eracrito (comm.):	
<i>Allegoriae Homericae.</i>	
4	509
75	ivi
Ermia:	
<i>Irrisio Gentilium PhiZosophorum.</i>	
18, 656 Diels	341
Ermia (neopl.):	
<i>In Platonis Phaedrum.</i>	
33, 13 Couvreur	462
Erotiano:	
<i>Glossaria in Hippocratem.</i>	
34, 10 Klein	308
Eschilo:	
<i>Eumenides.</i>	
v, 323	396
fr, 342 Nauck ²	444
Euripide:	
<i>Hecuba.</i>	
v, 568 segg.	600
<i>Iphig. Taur.</i>	
v, 200	396
288-290	549
<i>Phoenissae.</i>	
v, 554	458
fr, 285 Nauck ²	199
484 N.	358
898 N.	ivi

1027 N. 570

Eusebio:

Praep. evang.

XIV, 5, 727d - 728 a 545

XIV, 27, I, 781 b 388

XV, 5, 3, 799 a 394

XV, 5, 3, 800 a ivi

XV, 5, II, 800 b 387

F

Favonio Eulogio:

Disputatio de somnio Scipionis.

I, 5 segg. Holder 579

Filodemo:

Contra <Sophistas>.

fr. I³, 75 Sbordone 147

fr. X, 78-79 S. 145

col. II, 83 S. 545

col. IV, 10-14, 87 S. 451

col. IV, 89 S. 543

De adulatione.

pap. ined, 1675, col. X, 3 segg. 565

De dis.

I, col. VII, 9-IO, 14 Diels 374

III, fr, 6, 4, 44-45 D. 274

fr, 8, 5 segg., 45 D. 273

fr, 6-9, 44-45 D. 372

fr, 18, 3, 47 D. 198

fr, 32 a, 3, 52 D. ivi

fr, 41, 20, 56 D. ivi

fr, 74-82, 66 segg. D. ivi

col. I, 7, 16 D. iVi, 405

col. IX, 22 segg., 28 D. 378

col. X, 2 segg., 32 D. 380

col. X, 7-11, 30. 374

col. XI, 18 segg. 372

col. XIII, 20 segg., 36-37D. 558

col. XV, 39, 1 segg. D. 380

De divitiis.

col.III, VH², II, 114 147

col. III, VH ² , III, 85	139
coll. IV-V, VH ² , III, 86-87	142
col. V, VH ² , III, 87 137,	140
col.XVI, VH ² , III, 98	525
col. XVI, VH ² , III, 147	114
col. XVIII, 20, ivi	525
<i>De Epicuro</i>	
fr, 5, 65	518
fr, 6, col. II, 59-60 V, 116,	135
fr, 6, II, 68 V	116
fr, 8, I, 70 V, 120	218
fr, 9, I, 12 segg., 72 V	493
<i>De Epicuro II.</i>	
fr, 6, V, 61 V..	515
<i>De ira</i>	
col. XII, 32 Wilke	515
col. XLV, 5, 89 W	281
col. XLV, 9 segg., 89-90 W	534
col. XLV, 12, 90 W	564
<i>De libertate dicendi</i>	
fr, 6, 5 Olivieri	132
fr, 20, 5, 11 O	291
fr, 55, 26 O	485
col. XX b, 3 segg., 60 O	515
<i>De morte</i>	
fr, 1, 13 segg.	287
coli. XII-XIII, 32 Bassi	534
col.XIX, 1 segg., 37	516
col.XIX, 1 segg., 37	516
col.XXIII, 40 B.	ivi
col.XXVII, 44 B	517
col. XXVIII, 44-45 B.	545
col.XXIX, 46-47 B	519
col.XXXVII, 55 B	532
<i>De musica</i>	
col. IV, 6, 66 Kemke	405
col. IV, 31, 108 K.	498
<i>De oeconomia</i>	
col.XII, 38 Jensen	524
coll. XX-XXI, 58-60 J	523
col. XXIV, 68 J.	564
col. XXVII, 74 J	523

De pietate.

fr, 65, 95 Gomperz	271
fr, 68, 98 G.	557
fr, 71, 101 G.	ivi
fr, 74, 104 G.	131
fr, 75, 105 G.	146
fr, 76, 106 G.	405
fr, 77, 107 G.	524
fr, 80, no G.	275
fr, 82, 112 G.	271, 557
fr.83, 113 G	270, 275
fr.84, 114 G	386
fr, 104, 122 G.	273, 275
fr, 105, 123 G.	197, 276
fr, 106, 124 G.,	143, 271, 272, 385
fr, 107, 125 G.	125, 142, 148
fr, 108, 126 G.	283, 406
fr, 109, 127 G	141
fr. no, 128 G.	283, 389
fr, 117, 133 G	273
fr, 118, 134 G.	377
fr, 122, 137 G.	273, 521
fr, 123, 138 G	522
fr, 126, 140 G.	521

De pietate (?), pap. herc. 437

VH ² , IX, 118	272
---------------------------	-----

De rhetorica I.

col. VII, I, 12, 2 segg. Sudhaus	285
VII, I, 12, 9 segg. S.	527

De rhetorica II.

col. X, I, 32 segg. S	286
XXI, I, 47, I segg. S.	285
XXIV, I, 50, 10 segg. S.	ivi
XXVII, I, 54, isegg. S.	528
IVI, I, 54, 8 segg. S.	282, 288
XXXVII, I, 69, 6 segg. S.	56
XLIV, I, 77-85 S.	560-563
XLIV, I, 78, 2 segg. S.	285
XLVIII, I, 84, 5 segg. S.	56
XLIX, I, 85 S.	525
LI, I, 88, 13 segg. S.	526
X-XI, I, 102, 21 segg. S.	279

XII, I, 105, 6 segg. S.	285
XVIII, I, 115, 17 segg. S.	284
XX, I, 119, 27 segg. S.	529
XX, I, 119, 27 segg. S.	525
XXI, I, 120, 10 segg. S.	563
XXI, I, 120, 12 segg. S.	527
XXI, I, 121, 2 segg. S.	287
XXII, I, 121, 36 segg. S.	528
XXXV, 1, 141, 9 segg. S.	563
<i>De rhet. liber incertus</i>	
col. XXXVIII, II, 35, 7 segg. S.	528
XLIV, II, 45, 1 segg. S.	519
fr.XIII, II, 127 S.	541
<i>De rhet. V (?)</i>	
fr.III, II, 193 S.	528
fr. XIX, II, 158, 6 segg. S.	489
fr. XXXI, II, 166 S.	278
<i>Hypomnemmatikon.</i>	
col. XL, II, 241, 17 segg. S.	288
col. XL, II, 241, 24 segg. S.	527
col. XL, II, 241, 24 segg. S.	527
col. XLII, II, 245, 11 segg. S.	ivi
col. XLIV, II, 247 S.	527, 563
col. XLIV, II, 247, 17 segg. S.	288
col. IIIa, II, 255, 33 segg. S.	286
fr. XIV, II, 290 S.	493
<i>De Stoicis</i>	
pap, 339, col. V, VH ¹ , VIII	147
<i>De vitiis.</i>	
col. II, 17 Jensen	544
<i>De vitiis X.</i>	
col. VII, 11, 2 segg. Jensen	522
<i>Pragmatiae.</i>	
col. IV, VH ² , I, 111	148
col. VIII, VH ² , I, 110	142
col. X, 3 segg.	140
col. XII, 7 Diano	141
col. XIX, 8-9 D.	150
col. XX, 14 segg. D.	139
col. XXV, 11 D.	149
col. XXVI, 12 D.	130
col. XXVII, 13 D.	515

col. XXVIII, 14 D.	130, 138, 148
col. XXIX, 15 D.	154, 260
col. XXX, 16 D.	136, 150
col. XXXI, 17 D.	136, 137
col. XXXII, 18-19 D.	138
col. XXXIII, 19 D.	125
col. XXXIV, 32 D.	136
<i>Pap. ined, 57.</i>	
col. III, 6 segg.	534
VH ² , 1, fol, 149	558

Filone Alessandrino:

<i>De plantatione Noe.</i>	
35, II, 161-162 Wendland	494
<i>De providentia.</i>	
I, 37, 17 segg. Aucher	397
<i>Legum Allegoriae.</i>	
III, 48, I, 144 Kohn	430
III, 54, I, 147 K.	431
<i>De incorruptibilitate mundi.</i>	
3, VI, 75 Kohn-Reiter	342

Filostrato:

<i>Vita Apollonii.</i>	
VIII, 28	487

G

Galeno:

<i>De animi peccatorum distinctione.</i>	
7, V, 102 Kühn	340
<i>De constit. artis medicae.</i>	
7, I, 246 K.	333
<i>Ars medica.</i>	
24, I, 371 K.	478
<i>De elementis secundum Hippocratem.</i>	
1, 2, 1, 418 K.	333
1, 9, 1, 483 K.	336
<i>De facultatibus naturalibus.</i>	
I, 14, II, 45 K.	ivi
I, 15, ivi	ivi
<i>De fetus formatione.</i>	
6, IV, 688 K.	402

<i>De Hippocratis et Platonis dogmatibus.</i>	
II, 5, 215 Müller	347
IV, 2, 337 M.	429
VI, 509 M.	345
VII, 7, 642 M.	351
<i>De libris suis.</i>	
16, II, 123 Müller	441
<i>De usu partium.</i>	
I, 21, III, 74 Kühn	399
VII, 14, III, 571 K.	402
XI, 8, III, 874 K.	403
<i>In Hippocratis de natura hominis.</i>	
I, XV, 5 K.	268
<i>In Hippocratis ePidem.</i>	
III, I, 4, XVII, 1, 521 K.	478
VI, 4, 10, XVII, 2, 162 K.	331
Gellio:	
<i>Noctes Atticae.</i>	
V, 15, 8	353
V, 16, 3	352
VII, 2, 4	325
IX, 5, 2	290
Giamblico presso Stobeo:	
<i>Ecl. phys.</i>	
I, 363 Wachsmuth	345
I, 43, 384 W.	362
Giovanni Siculo:	
<i>Rhetorica ad Hermogenem.</i>	
VI, 88 Walz	302
VI, 202 W.	297
Giovanni Stobeo:	
<i>Ecl. Phys.</i>	
II, 31, 67, 213 Wachsmuth	533
<i>Flor.</i>	
III, 16, 21, 485 Hense	ivi
III, 16, 28, 488 H.	464
17, 13, 492 H.	129
17, 22, 495 H.	456
17, 23, ivi	129

17, 33, 501 H.	151
20, 48, 549 H.	463
IV, I, 143, 90 H.	533
4, 26, 192 H.	ivi
II, 3, 338 H.	ivi
II, 5, 338 H.	ivi
19, 44, 430 H.	ivi
34, 66, 845 H.	565
50, 77, 1047 H.	532
51, 30, 1073 H.	564

Giovenale:

Saturae.

14, 316 segg.	457
---------------	-----

Girolamo:

Commento in Ecclesiastem.

I, 9-10	343
---------	-----

I, 9-10	438
---------	-----

Adversus Iovinianum.

II, 11	454
--------	-----

Giuliano:

Ad Themistium.

255 a-b, 14 Rochefort	487
-----------------------	-----

259 b, 19 R.	ivi
--------------	-----

orat.

VIII, 162 a, II, 1, 207 R.	403
----------------------------	-----

IX, 195 b, 162 R.	502
-------------------	-----

Giunio Filargirio:

In Vergilii Georgica.

II, 478, 248 Ursini	367
---------------------	-----

Giustino:

De resurrectione.

6	329
---	-----

Apologia.

II, 12	482
--------	-----

Gnomologium Byzantinum:

197, n, 189 Wachsmuth	457
-----------------------	-----

Gnomologium Monacense:

CXCIV, <i>cod. paris.</i> 1310	478
CXCV, <i>ivi</i>	505
Gnomologium Palatinum:	
LXXIX	532, 533
Gnomologium Vaticanum:	
(<i>cfr. infra, Sento. Vat.</i>)	214-223
Gorgia:	
82 A 1 Diels-Kranz	514
Gregorio Nazianzen:	
<i>Epist.</i>	
XXXII, P.G., XXXVII, col, 72	501

I

[Ippocrate]:	
(= <i>Corpus Hippocraticum</i>),	
<i>Aphorismata.</i>	
II, 46	441
<i>De medicina vetere.</i>	
3	58
<i>De morbo sacro.</i>	
10 segg.	505
<i>Epid.</i>	
IV, 24	118
<i>Prognostica.</i>	
2	600
Ippocrate di Chio:	
42, 5 Diels-Kranz	194
Ippolito:	
<i>Refutationes.</i>	
42, 5 Diels-Kranz	194
422, 572, 3 segg. Diels	313
22, 3, 572, 5 segg. D.	386
22, 5, 572, 14 segg. D.	363

L

Lattanzio:

De ira Dei.

2, 7	388
4, 1	390
4, 11	ivi
9, 4	395
13, 19	399
15, 5	391
16, 6	ivi
17, I	386

De oPificio Dei.

2, 10	398
6, 7	399

Divinae Institutiones

I, 2, I	394
II, 8, 48	395
10, 24	342
III, 7, 7	447
8, 10	432
12, 15	387
17, 3	489
17, 4	495
17, 5	427, 455, 479, 494
17, 6	490
17, 8	396
17, 22	332
17, 33	361, 427
17, 38	465
17, 39	495
17, 42	364, 476, 484, 501
24, 4	507
27, 5	501
VII, I, 10	342
3, 23	403
5, 3	397
7, 13	364
12	361
13, 7	ivi

Leucippo:

67 A 1 Diels-Kranz	340
67 A 6 D.-K.	332, 354
67 A 7 D.-K.	13

67 A 8 D.-K.	354
67 A 19 D.-K.	10
67 A 21 D.-K.	181
67 A 24 D.-K.	343
67 A 28 D.-K.	37
67 A 31 D.-K.	352
67 A 37 D.-K.	332
 Lucano:	
<i>Pharsalia.</i>	
VII, 809 segg.	492
 Luciano:	
<i>Alexander.</i>	
17	408
<i>De lapsu inter salutandum.</i>	
6	123
 Lucrezio:	
<i>De rerum natura.</i>	
I, v, 62 segg.	67
628	12
II, v, 162 segg.	225
216 segg.	323
251-293	16
254 segg., 254-255	19, 324
284 segg., 284-286	16, 324
532 segg.	33
646 segg.	384
991 segg.	358
1041	599
1093 segg.	383
III, v. I segg.	67
136 segg.	37, 251, 346
231 segg.	37, 348
252-257	350
262 segg.	37
273 segg.	348
294 segg.	349
311-313	253
314 segg.	350
548 segg.	251
746 segg.	361

806 segg.	33
980 segg.	422
991 segg.	363
IV, v, 26 segg.	160
46-109	228
110-175	ivi
176-215	ivi
193	225
269 segg.	353
507 segg.	572
526 segg.	355
526 segg.	355
552 segg.	ivi
1045	251
V, v, 82 segg.	383
146 segg.	382
165 segg.	398
195 segg.	383
199	590
227	398
351-363	33
474-477	366
497	344
519-525	183
523-525	184
660 segg.	366
925 segg.	258
1027 segg.	359
1040 segg.	ivi
1055 segg.	ivi
1105 segg.	72
1117 segg.	460
1120 segg.	207
1127-1128	488
1152 segg.	481
1161 segg.	378
1175-1178	373
1379 segg.	498
1446 segg.	590
VI, v, 9	00
535 segg.	369
535-607	189

M

Macrobio:

In Somnium Scipionis.

I, 2, I segg. 72, 579

I, 1, 9 579

I, 14, 20 349

Saturnalia.

VII, 14, 3 352

Marco Aurelio:

Ad semet ipsum

VII, 33 445

64 ivi

IX, 41 153

Massimo Confessore:

Gnomologium.

549 Combefis, P.G. XCI,

col, 800 = *Gnom. Parisinum*

1168, fol, 115 r 152

578 C, ivi, col, 812

= *Gnom. Paris.*, ivi 406

587 C, ivi, col, 828

= *Gnom. Paris.*, ivi 504

590 C, ivi, col, 831

= *Gnom. Paris.*, ivi 463

606 C., ivi, col, 864

= *Gnom. Paris.*, fol, 115 v 482

627 C., ivi, col, 904

= *Gnom. Paris.*, ivi 362

638 C., ivi, col, 924

= *Gnom. Paris.*, ivi 532

682 C., ivi, col, 1004

= *Gnom. Paris.*, ivi 483

Gnom. vers. Ribittianae 8, 196 ivi

Massimo Tirio:

Dissertationes.

III, 5 470

XXXII, 3 441

N

Nemesio:*De natura hominis.*

7 351

O**Olimpiodoro:***In Platcnis Phaedonem.*

101 Norvin 302

156, 11 segg. N. 308

In Platcnis Philebum.

274 Stallbaum 430

275 S. 433

Omero:*Ilias.*

I, v, 70 536

X, 252 560

XXIV, 205 491

Odyssea.

VIII, 246 488

248 437

IX, 191 segg. 379

Orazio:*Carm.*

I, 4, 15 segg. 464

11, 8 segg. ivi

II, 16, 13 segg. 460

16, 17 segg. 464

16, 25 segg. ivi

Epist.

I, 2, 46, 458

10, 39 460

12, 3 segg. 457

17, 10 segg. 487

18, 102 segg. ivi

Sat.

I, 3 215

3, 96 segg. 476

3, 113 segg. 480

5, 101 segg. 388

II, 2, 1 segg. 460

Origene:*Contra Celsum.*

I, 13	395
24	358
IV, 14	387
V, 47	475
VII, 3	408
63	482

Ovidio:*Tristia.*

III, 4, 25	487
------------	-----

P**Parmenide:**

28 B 7 Diels-Kranz	26
28 B 21 D.-K.	185

Platone:*Alcibiades I.*

131 e segg.	69
-------------	----

Charmides.

166 a segg.	ivi
-------------	-----

Cratylus.

389 a segg.	72
-------------	----

Epist.

VII, 331 e	56
332 c	ivi

Euthydemus.

279 d	584
282 c	ivi

Gorgias.

478 d segg.	42
-------------	----

Lysis.

213 e	582
-------	-----

Meno.

80 e	308
------	-----

Phaedo.

78 a	63
108 e - 109 a	231

Philebus.

21 c	105
------	-----

24 e	595
42 d	410
46 c	ivi
<i>Protagoras.</i>	
313 d-e	42
<i>Respublica.</i>	
I, 347 C	489
III, 415 a	105
415 b-c	62
IV, 455 d - 456 b	63
VI, 510 e segg.	233
VII, 519 c	489
VIII, 534 a	307
X, 600 b segg.	508
<i>Sophista</i>	
255 c 11-12	74
<i>Symposium.</i>	
182 c	56
<i>Theaetetus.</i>	
166 c segg.	301
166 e - 167 a	42
<i>Timaeus.</i>	
32 c	392
33 d	238
37 d	35, 261
38 a	35
38 c	182
38 d - 39 a	194
53 c	238
53 c - 55 c	391
55 d	238
55 d segg.	236
55 e segg.	ivi
56 d	ivi
56 e	237
58 d	ivi
77 a-b	345
[Platone]:	
<i>Axiochus.</i>	
365 d	466

Plinio il Giovane:*Epist.*

1, 10, 4 [505](#)

Plinio il Vecchio:*Naturalis Historia.*

Praef., 29 [274](#), [558](#)

XIX, 51 [121](#)

Plotino:*Enneades.*

11, 9, 15 [394](#), [427](#)

Plutarco:*Adversus Colotem.*

1, 1107 d-e [569](#)

2, 1108 c [428](#), [473](#)

3, 1108 c - 1109 a [569](#)

3, 1108 e [115](#), [531](#)

4, 1109 a-e [302](#)

5, 1109 c [519](#)

6, 1109 e [>277](#)

1109 f [ivi](#)

1110 a [278](#)

1110 e [570](#)

8, 1110 f [318](#)

1111 a [332](#)

1111 b [340](#), [395](#), [485](#)

9, 1111 C [331](#)

10, 1111 f [570](#)

1112 a [329](#)

1112 b [331](#)

1112 C [571](#)

11, 1112e [269](#)

1113 d-e [571](#)

13, 1113 e segg. [572](#)

1114 a [268](#), [338](#)

1114 b [313](#)

14, 1115 a segg. [573](#)

1115 a - e [71](#)

15, 1115 c [573](#)

16, 1116 c [328](#)

17, 1116 d [338](#), [573](#)

1117 a	123, 537
1117 b	67
17-18, 1117 b-f	131
18, 1117 d	128, 574
1117 f segg.	505, 574
20, 1118a	281
1118 a-b	574
1118 c segg.	ivi
20, 1118d	347
22, 1119 c-d	575
1119 f	258, 309
24, 1120 C segg.	575
1121 a segg.	71, 305
1121 b	356
1121 f segg.	576
27, 1122 e	429
1122 f	71
28, 1122 f - 1123 a	577
1123 a	364, 395, 432, 479
28, 1123 b	549
1123 b-c	306
29, 1124 b	310, 577
1124 c	140
1124 d	577
30, 1124 e	473
1125 a	428
1125 b	521
31, 1125 c	489, 490
32, 1126 a	66
1126 c	119, 133, 530
33, 1126 e-f	515
1127 a	490
1127 b	530
1127 c	ivi
34, 1127 d	130, 490, 531
<i>Amatorius.</i>	
753 c	536
<i>An seni respublica gerenda sit.</i>	
5, 786 c	429
<i>Consolati o ad uxorem.</i>	
10, 611 d	470
<i>Contra Epicuri beatitudimm.</i>	

2, 1086 e	144
1086 b	508
1087 b	437, 488
3, 1087 d	429, 521
1088 b	498, 534
1088 c	431
4, 1088 d	ivi
1088 e	435
1089 a	495
1089 c	127, 438
5, 1089 d	290, 436
1090 a	434
6, 1090 b	430
1090 c	480
1090 e	117, 118
7, 1091 a	145, 433, 529
1091 b	432
8, 1091 e	529
1092 b	405
9, 1092 d	429
11, 1093 c	509
12, 1094 d	140, 527
1094 e	437
1095 a	471
15, 1096 c	435
1097 a	485
1097 b	119, 516
1097 c	143, 490
16, 1097 d	66, 455
1097 e	516
1098 b	504, 514, 543
1098 c	133, 538
17, 1098 d	428, 537
18, 1099 d	127, 438
1100 a	113, 115, 131, 291, 486
19, 1100 d	479, 538
20, 1101 a-b	124
1101 c	396
1102 b	273, 395
22, 1103 a	518
1103 c	468
1103 d	445

23, 1103 e	468
25, 1104 b	482
26, 1104 e	465
27, 1105 a	468
28, 1105 d	469
29, 1106 c	ivi
30, 1106 d	ivi
1106 f	465
1107 a	469
31, 1107 b	431
<i>De cupiditate divitiarum.</i>	
4, 524 f	457
<i>De defectu oraculorum.</i>	
19, 420 b	407
20, 420 d	514
425 d	339
<i>De facie in orbe lunae.</i>	
4, 921 d	331
935 c	185
<i>De fraterno amore.</i>	
16, 487 d	112, 124
<i>De latenter vivendo.</i>	
3, 1128 e	143
1128 f	487
1129 a	124, 518
4, 1129 b	429
<i>Demetrius.</i>	
34	119
<i>De poetis audiendis.</i>	
1, 15 d	140
14, 36 b	444
37 a	485
<i>De procreatione animae in Timaco.</i>	
6, 1015 c	328
<i>De Pythiae oraculis.</i>	
8, 398 b	404
<i>De sollertia animalium.</i>	
7, 964 c	328
<i>De Stoicorum repugnantiiis.</i>	
2, 1033 c	434
12, 1038 b	303
26, 1046 c	475

34, 1050 c	401
<i>De tranquillitate animi.</i>	
2, 465 f	489
16, 474 e	464
18, 476 c	532
<i>Gryllus.</i>	
6, 989 b	449
<i>Praecepta coniugalia.</i>	
28, 142 a	536
<i>Praecepta sanitatis tuendae.</i>	
23, 135 c	290
<i>Pyrrhus.</i>	
20	488
<i>Quaestiones convivales.</i>	
III, 5, 652 a	278
6, 655 a	ivi
655 c	434
VIII, 3, 720 e segg.	353-355
721 f	355
10, 734 d	356
10, 734 f	ivi
<i>Ex Plutarchi in Hesiodi Opera.</i>	
286. VII, 59-60 Bernardakis	530
Plutarco presso Olimpiodoro:	
<i>In Platonis Phaedonem.</i>	
156. II segg. Norvin	308
[Plutarco]:	
<i>Consolatio ad Apollonium.</i>	
15, 199 c	466
[Plutarco]:	
<i>De vita et poesi Homeri.</i>	
150, VII, 422 Bernardakis	509
[Plutarco]:	
<i>Stromata.</i>	
fr, 7, 581 Diels	182
fr, 8. ivi	312
Porfirio:	
<i>Ad Marcellam.</i>	

27, 291, 15 segg. Nauck ²	479
291, 19 segg. N.	460
291, 23 segg. N.	456
28, 292, 12 segg. N.	461
292, 16 segg. N.	458
292, 14 segg. N.	461
29, 292, 22 segg. N.	443
293, 4 segg. N.	463
293, 7 segg. N.	460
293, 8 segg. N.	152, 459
293, 11 N.	461
30, 293, 12 segg. N.	460
293, 16 segg. N.	461
293, 18 segg. N.	464
31, 294, 4 segg. N.	463
294, 6 segg. N.	450
31, 297, 7 segg. N.	505
<i>De abstinentia.</i>	
1, 7 segg.	73, 453
7-12	450, 550-554
48	454
49	449
50	452, 462
51	453, 456, 504
51 segg.	453
52	478
53	453
54	450
Porfirione:	
<i>Ad Horati epistulas.</i>	
1, 17, 41, 345 Holder	472
Prodico di Ceo:	
84 B 5 Diels-Kranz	271
Proclo:	
<i>In primum Euclidis elementorum librum.</i>	
55, 199, 9 segg. Friedlein	509
<i>In Platonis Cratylum.</i>	
16, 5, 25 segg. Pasquali.	359
17, 7, 23 segg. P.	ivi
<i>In Platonis rempublicam.</i>	

1, 11 9, 2 segg. Kroll	509
11, 105, 23 segg. K.	72, 577
109, 8 segg. K.	578
111, 6 segg. K.	ivi
113, 6 segg. K.	579
116, 19 segg. K.	ivi
121, 19 segg. K.	ivi
<i>In Platonis Timaeum.</i>	
1, 219, 9 segg. Diehl	557
262, 2 segg. D.	404
266, 25 segg. D.	ivi
267, 12 segg. D.	ivi
356, 29 segg. D.	ivi

Q

Quintiliano:

Institutio Oratoria.

VII, 3, 5	380
xii, 2, 24	140

S

Salviano:

De gubematione Dei.

I, 5	388
------	-----

Scholia:

in Aeschyli Prometheum.

624, 246 Dindorf	408
------------------	-----

in Aristotelis Eth. Nicom.

171, 23 segg. Heylbut	448
-----------------------	-----

in Dionysium Thracem.

108, 27 segg. Hilgard	507
116, 7 segg. H.	269
120, 32 segg. H.	462
165, 30 segg. H.	534
482, 13 segg. H.	353

in Epistulam ad Herodotum.

39	269, 279
40	269, 271, 280
44	274
66	357

73	269, 280
<i>in Epistulam ad Pythoclem.</i>	
91	270
96	ivi
<i>in Gregorium Natianzenum, Spicilegium A. Mai.</i>	
II, 227	431
<i>in Lucanum.</i>	
II, 380, 75, 13 segg. Usener	496
VII, 8, 221, i segg. U.	357
Seneca:	
<i>De beneficiis.</i>	
III, 4, 1	438
IV, 4, 1	388
IV, 4, 19	ivi
VII, 31, 3	389
<i>De constantia sapientis.</i>	
16, 1	496
<i>De otio ad Serenum.</i>	
3, 2	486
7, 3	441
<i>De vita beata ad Gallionem</i>	
6, 3	471
9, I	470
9, 4 segg.	471
12, 4	452
13, 1	ivi
13, 4	448
13, 5	475
<i>Epistulae ad Lucilium.</i>	
2, 5	458
4, 10	459
6, 6	517
7, 11	151, 152, 486
8, 7	504
9, 1; 8	152
9, 20	458
11, 8	481
12, 10	463
13, 16	465
15, 10	464
17, 11	461

18, 6	120
18, 9	139, 518
18, 14	463
19, 10	485
20, 9	152, 459
21, 3	127
21, 7	129
21, 10	455
2, 5	128
22, 13	466
23, 9	465
24, 18	363
24, 22-23	467
25, 4	502
25, 5	482
25, 6	152
26, 8	504
27, 9	459
28, 9	476
33, 4	517
52, 3	518
66, 18	500
66, 27	127
66, 45	437
66, 47	446
78, 7	444
78, 8	445
19, 15	151, 517
79, 16	538
81, 11	533
85, 18	471
89, 11	292
90, 6	73
92, 6	430
92, 34	492
97, 13	480
97, 15	479
98, 9	535
90, 25	ivi
119, 7	501
<i>Naturales Quaestiones</i>	
I, 1, 6	194

VI, 20	368
Senocrate:	
fr, 4 Heinze	49
fr, 12 H.	595
fr, 40 H.	174, 265
Senofane:	
21 A 44 Diels-Kranz	193
Sententiae Vaticanae:	
(Metrodoro)<i>Sent.</i>	
X	536
XXVII	531
XXX	533
XXXI	532
XLV	531
XLVII	ivi
LI	536
(Ermarco)<i>Smt.</i>	
XXXVI	564
Servio:	
<i>In Aeneid.</i>	
I, 330	340
IV, 584	366
<i>In Georg.</i>	
I, 247	ivi
Sesto Empirico:	
<i>Adversus mathematicos.</i>	
I, 1	506
3	115, 144
49	61, 284, 506
57	308
60	69, 534
118	167
III, 98	315
VI, 27	510
VII (Adv. logicos I).	
13	562
14	292
185	301

203, segg	297-301
227	305
355	301
369	ivi
372	305
VIII (<i>Adv. logicos</i> , II).	
9	296
13	309
63 segg	306
177	310
258	259
314	314
329	ivi
348	542
IX (<i>Adversus physicos</i> , I)	
25	379
55-56	271
72	362
109	560
178	380
333	268
X (<i>Adv. physicos</i> , II)	
18	113
45-46	379
148	320
169 segg	260, 265
181	337
216	266
219	337, 542
224	174
227	266
238	337
240	318
257	ivi
XI (<i>Adv. ethicos</i>)	
21	308
96	425
169	504
226	318
<i>Hypotyposeis.</i>	
I, 192-193	307
II, 25	345

211	307
III, 9-11	400
136 segg	260, 265
137	337, 542
194	425
195	427
218	380

Simplicio:

In Aristotelis Categorias.

67, 22 segg. Kalbfleisch.	74
216, 31 segg. K.	333
431, 34 segg. K.	334

In Aristotelis de caelo.

242, 15 segg. Heiberg	330
267, 17 segg. H.	319
268, 32 segg. H.	ivi
294, 33 segg. H.	13
569, 5 segg. H.	318

In Aristotelis Physica.

466, 31 segg. Diels	339
601, 14 segg. D.	315
618, 16 segg. D.	ivi
648, 11 segg. D.	317
679, 19 segg. D.	322
925, 13 segg. D.	313
934, 18 segg. D.	321
938, 17 segg. D.	320
1121, 5 segg. D.	343

Sofocle:

Antigone

v, 322 segg.	59
--------------	----

OediPus Coloneus.

v, 1222	199
---------	-----

Trachiniae.

v, 787 segg.	410
--------------	-----

Speusippo:

fr, 57 Lang	410
-------------	-----

Stoicorum Veterum Fragmenta:

Zenone:

I, fr. 94-95	316
95	340
109	343
141	305
147	364
274	508
Cleante:	
I, 557	374
538	508
Crisippo:	
I, 538	508
II, 56	305
58	ivi
524	340
525	316
534	340
535	316
539	ivi
Stoici:	
I, 59	297
68	295
174	376
224-225	409
271	486
368	409
450	ivi
II, 91-94	295
97	297
166-170	309
193 segg.	401
463-481	335
473	ivi
504-507	317
710	345
712	494
724	303
809 segg.	362
898	347
907	508
946-951	19, 324

952 segg.	401
1018	376
1078	508
1187 segg.	376
III, 19	302
60	409
111	597
112	ivi
117	409
123	ivi
237	494
340	479
367	556
468	409
527	ivi
531	ivi
548	597
567-531	501
570	393
582-536	501
586	ivi
593-595	523
597-598	ivi
654	376
709 a	583
731	479

Strabone:

Geographica.

III, 138	367
XIII, 589	514
XIV, 638	112, 113
658	542, 603
675	411

Stratone di Lampsaco:

fr, 52 Wehrli	319
fr, 55 W.	317

Suida:

v. Ἐπίκουρος, II, 362-363 Adler	112
------------------------------------	-----

T

Talete:

II A 19 Diels-Kranz 183

Temistio:

In Aristotelis Analytica Posteriora.

40, 25 segg. Wallies 367

Orat.

XXVI, 390, 21 segg. Dindorf 487

Paraphr. in Aristotelis Physica.

113, 7 segg. Schenkl 316

123, 15 segg. S. 317

184 9 segg. S. 320

184, 28 segg. S. 319

Teofilo:

Ad Autolycum.

III, 6 482

Teofrasto:

De causis plantarum.

V, 16, 1 165

17, 1 ivi

De sensu.

49 segg. 43

Teognide:

v, 425 segg. 199

Teone Alessandrino:

Progymnasmata.

169, II, 71, 12 segg. Spengel 127

169, II, 71, 15 segg. S. 139

230, II, III S. 558

Tertulliano:

A pologeficus.

45 444

47 388

De anima.

15 346

17 302

43 356

<i>De spectaculis.</i>	
28	434
Tragicorum fragmenta (adesp.):	
284, 893 Nauck ²	502

V

Valerio Massimo:	
<i>Facforum et dictorum memorabiliumlibri.</i>	
I, 8 ext, 17	545
IV, 3, 5	440
VIII, 7. ext, 4	496

INDICE DELLE TAVOLE

Epicuro

La prima pagina della *Vita di Epicuro* nell'*editio princeps* di Diogene Laerzio

Frontespizio dell'*editio princeps* di Diogene Laerzio

Un foglio di papiro del Περὶ φύσεως di Epicuro

Un foglio di papiro del Περὶ εὐσεβείας di Filodemo

Frontespizio delle *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* di
Pierre Gassendi

Doppia erma di Epicuro e Metrodoro